இந்தியப் பல்கலைக்கழகத்
தமிழாசிரியர் மன்றம்
மூன்றாவது கருத்தரங்கு

ஆய்வுக் கோவை

அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகச் சார்பு வெளியீடு

1971

இந்தியப் பல்கலைக்கழகத்
தமிழாசிரியர் மன்றம்
மூன்றாவது கருத்தரங்கு

ஆய்வுக் கோவை

அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகச் சார்பு வெளியீடு

1971

விலை ரூ. 15-00

சிவகாமி அச்சகம்
அண்ணாமலைநகர்

முன்னுரை

அண்ணமலைப் பல்கலைக் கழகத்தின் சார்பில் இந்தியப் பல்கலைக் கழகத் தமிழாசிரியர் மன்றத்தின் மூன்ருவது கருத்தரங்க மாநாடு தி. வ. 2002 வைகாசி 29, 30 (1971 சூன் 12,13) நாட்களில் அண்ணமலைநகரில் நிகழ்கின்றது. இக் கருத்தரங்கிற்குப் பேராளர்கள் எழுதிய ஆய்வுகளை 'ஆய்வுக்கோவை' எனப் பெயரிய நூலுருவில் வெளியிடுகின்ருேம்.

முன்னைய இரு கருத்தரங்குகளில் ஆய்வுக் கட்டுரைகள் தட்டுப்பதிவு செய்யப்பட்டன. முதற்கண் தட்டுப்பதிவு செய்வதில் உள்ள பெரு முயற்சியையும் செலவையும் எண்ணியும், பின்னர் அச்சாகத் தயங்கும் நிலையைக் கருத்திற் கொண்டும், இம்முறை ஆய்வுக்கட்டுரைகளை முன்கூட்டியே அச்சிட்டுக் கருத்தரங்கு நடைபெறும் அன்றே நூல் வடிவாகக் கண்டு மகிழ்வது என்று ஒரு முடிவு செய்தோம்.

இந்த நன்முடிவு முழுவுருவம் பெறப் பல்கலைக் கழகத் தமிழ்த்துறையாளர் டாக்டர் சோ. ந. கந்தசாமி, மொழியியல் துறையாளர்கள் டாக்டர் இராம. சுந்தரம், டாக்டர் கி. கருணகரன், திரு சு. சத்திவேலு, திரு ஆர். பெரியாழ்வார் என்றின்னோர் அயராஉதவி நல்கினர். ஆராய்ச்சி என்னும் உயிருக்கு அச்சு என்னும் அழகிய மெய்யினைக் குறித்த நாளில் படைத்துக்கொடுத்தனர் அண்ணமலைநகர் சிவகாமி அச்சகத்தார். எல்லார்க்கும் நன்றியம்.

கருத்தரங்கு நிகழும் காலையே ஆய்வுக்கோவை பேராளர்தம் கைத்துணையாக இலங்குவது கண்டு நல்லுவகை எய்துகின்ருேம்.

வ. சுப. மாணிக்கம்
ச. அகத்தியலிங்கம்
செயலர்கள்

அண்ணமலைநகர்
9—6—1971

உள்ளுறை

முதற் காப்பியத்தின் முரண் தொடை

— டாக்டர். க. ஆறுமுகன்
தில்லிப் பல்கலைக்கழகம்

கவிஞன் கற்பனைச் சிறகுடையவன். காலம் என்னும் வானில் பறந்து செல்பவன். பல மைல்களுக்கப்பால் பறந்து செல்லும் பறவை போல் பல்லாண்டுகளுக் கப்பால் கற்பனைச் சிறகு கொண்டு பறந்து செல்கிறான். மாந்தர் விலங்கு பறவை முதலிய உயிர்களின் இயல்புகளை மாற்றி முரண்படுத்திப் புதியதோர் உலகம் காண்கின்றான். வறியரும் செல்வருமாய் வாழும் மண்ணுலகைப் பொன்னுலகாய் மாற்றி இல்லாரும் இல்லை உடையார்களும் இல்லை மாதோ என்று பாடியாடுகின்றான். விலங்குகள் திரியும் காடுகளை அழித்து இன்ப நாடுகளாக்கிப் பிடியூட்டிப் பின்னுண்ணும் களிற்றுக் காதலர்களை ஆண்டுக் காண்கின்றான். கொடிய விலங்குகளுக்கு அன்பும் அமைதியும் ஊட்டி ''உருமும் உராருது அரவும் தப்பா காட்டுமாவும் உறுகண் செய்யா'' என்று கூறி, அஞ்சி அஞ்சிச் சாவும் மாந்தர்க்கு அபயம் அளிக்கின்றான். ''இதுதான் இதன் இயல்பு'' என நாம் கருதும் பலவற்றையும் இங்ஙனம் இனிதாக மாற்றித் தான் கருதியவாறு முரண்படத் தொடுத்து அம்முரண்பாட்டில் ஓர் இன்பம் ஊட்டுகின்றான்.

இளங்கோவின் காலம்

இளங்கோவடிகள் இரண்டாயிரம் ஆண்டுகட்கு முன் வாழ்ந்தவர். சமுதாயத்தில் பல பல குறைபாடுகளைக் காண்கின்றார். அக்குறைபாடுகளே நல் இயல்புகளாய் எண்ணி

வாழ்ந்த பேதைமையை அறிகின்றார். அரசர்களையும் வள்ளல்களையும் பாடுவதுதான் புலவர் மரபா, கவி மரபா என்று எண்ணுகின்றார். கண்ணிற் காணும் தெய்வங்களை விட்டுக் கண்ணுக்கும் மனத்துக்கும் எட்டாத தெய்வங்களைத்தான் பாட வேண்டுமா என்று கருதுகின்றார். பழைய கவி மரபுடன் முரணிப் பாமரக் குடிமக்கள்மீது ஒரு காவியமே தொடுக்கின்றார். தன்னேரில்லாத் தலைவர் பெயரால் காப்பியம் பாடும் மரபிற்கு முரணி, ஒரு சிறிய சிலம்பின் பெயரால் காப்பியம் நாட்டுகின்றார். சிவனையோ திருமாலையோ அருகனையோ வணங்கிக் காவியம் தொடங்காமல் திங்களையும் ஞாயிற்றையும் மழையையும் புகாரையும் போற்றிக் காவியம் பாடுகின்றார். இங்ஙனம் மரபெனக் கருதும் பலவற்றையும் முரணித் தொடுக்கும் இளங்கோவடிகள் காப்பியத்தில் நாம் காணும் முரண்தொடைகள் பலப்பல. அவற்றுள் ஒன்று மட்டும் ஈண்டுக் காண்போம்.

முரண்பட்ட வாழ்க்கை நெறிகள்

முரண்பட்ட இருவகைக் குடும்ப நெறிகளைத் தம் காவியத்தின் கருப்பொருளாக அமைத்துக்கொள்கிறார் கவிஞர். ஒன்று குலமகளுடன் வாழும் ஒழுக்கநெறி, மற்றொன்று விலைமகளுடன் இன்பமுறும் இழுக்க நெறி. சங்ககாலத்தில் நிலவிய அவ்விரு வகை நெறிகளும் இளங்கோ காலத்திலும் மாறவில்லை போலும். முன்னது பண்பட்ட காதல் வாழ்வு, பின்னது பண்பொழிந்த காம வாழ்வு. இவ்விரு நெறிகளையும் இவர் எதற்காகத் தம் காவியக் கருவாக்கினார் என்பது ஆராய்தற்குரியது. குலமகள் தனக்கென ஒரு தலைவனைப் பெற்று வாழ்கிறாள். விலைமகள் ஒரே தலைவனுடன் வாழவேண்டும் என்னும் நியதியில்லை. குலமகள் தன் கணவனை வசப்படுத்த முயல்வதில்லை. விலைமகள் எவனாவது செல்வன் ஒருவனைத் தன் வசப்படுத்தும் கலையில் வல்லவள். இஃது அக்கால மகளிர் சமுதாய நிலை. குலமகளாகக் கண்ணகியைப் படைத்துக் கொண்டார் இளங்கோ. விலைமகளாக மாதவியைப் படைத்துக் காட்டுகின்றார். கற்பு நெறியில் உயர்ந்தவர்களாகத்தான் இருவரையும் கவிஞர் படைக்கின்றார்.

கடமையின் வடிவம் கண்ணகி

கண்ணகி உயர்குடிப் பிறந்த குலமகள். குடும்ப மகளாகத் திகழ்ந்த அந்நல்லாள் காதலை ஒரு பொருட்படுத்தவில்லை போலும்! காதலுக்கும் அவளுக்கும் வெகுதூரம் எனவே தோன்றுகின்றது. மணவறையில் கண்ணகியை,

காதலாள் பெயர் மன்னும் கண்ணகி —மங்கல, 29.

என்றுதான் கவிஞர் அறிமுகம் செய்கிருர். ஆயின் இது கோவலன்மீதுள்ள காதல் அன்று.

வயங்கிய பெருங்குணத்துக் காதல் —மங்கல, 28-29.

என்று மிக எச்சரிக்கையாகக் கூறுகிருர் கவிஞர். இல்லறத்திற்குரிய இனிய பண்புகளைக் காதலிப்பவள் அவள். தன் தலைவனைக் காதலிப்பது பற்றிய பேச்சு அங்கில்லை. கணவனுக வரித்துக் கொண்டவனைக் காதலிக்க வேண்டிய தேவை இன்றுகூட இல்லையே. எப்படியும் அவன் அவளுடன் வாழ்ந்துதானே ஆகவேண்டும்? இதுதான் மணமுடித்து மனை வாழ்க்கையில் புகுவோரின் இயல்பாகிவிட்டது. குடும்ப வாழ்க்கைக்கு விதித்த தலைவிதி இது போலும்!

மனையறம் தொடங்கித் தனி வாழ்க்கை நடாத்தப் புகும் பொழுதும் காதலைப் பற்றிக் கண்ணகி கவலைப்பட்டதாகத் தெரியவில்லை. நெடுநிலை மாடத் திடைநிலத் தேறி மயன் விதித்தன்ன மணிக்கால் அமளிமிசை அமர்ந்தபொழுதாவது அவளுக்கு அவன்பால் காதல் தோன்ற வேண்டுமே? அங்கும் இல்லை. அமளிமிசை அமர்ந்திருக்கும் காதலர்களை,

கயமலர்க் கண்ணியும் காதற் கொழுநனும்
—மனையறம், 11.

என்று புகழ்கின்ருர் இளங்கோ. காதற் கொழுநன் என்று கூறிக் காதலைக் கோவலனுக்கு மட்டுமே உரிமையாக்குகின்ருர். கயமலர்க் கண்ணி எனக் கூறிக் கண்ணழகைக் கண்ணகிக்கு உரிமையாக்குகின்ருர். கண்ணில் மட்டும் அழகு போதுமா? மனத்தில் காதலும் வேண்டுமே?

நிரைநிலை மாடத்து அரமியம் ஏறும்பொழுது கூடக் கோவலன்தான்

> வண்டொடு புக்க மணவாய்த் தென்றல்
> கண்டுமகிழ் வெய்திக் காதலிற் சிறந்து
>
> —மனையறம், 24-5.

செல்கின்றான். இங்கும் கண்ணகி காதலைப்பற்றிக் கவலைப்பட்ட தாகத் தெரியவில்லை.

இதுதான் போகட்டும். தாரும் மாலையும் மயங்கிக் கையற்ற பின்னரேனும் அவள் நெஞ்சம் காதலால் நிரம்பியிருக்க வேண்டு மல்லவா? அவ்வமயத்தும்

> தீராக் காதலின் திருமுகம் நோக்கிக்
> கோவலன் கூறுமோர் குறியாக் கட்டுரை
>
> —மனையறம், 35—6.

என்று கோவலன் காதலைத்தான் மிகுதிப்படுத்துகிறார் கவிஞர். காதற் கொழுநன், காதலிற் சிறந்து, தீராக் காதலுற்றான் என்று படிப்படியாகக் கோவலனது காதல் வளர்ச்சியைத்தான் இளங்கோவடிகள் படம்பிடித்துக் காட்டுகின்றார். தாரும் மாலையும் மயங்கிய பின்னரும் காதல் என்பது இன்னதென உணராது தூய குலமகளாய், குடும்ப நங்கையாய்த் திகழ்கின்றாள் கண்ணகிநல்லாள்.

இனி, கோவலன் தன்னை விட்டுப் பிரிந்து மாதவியிடம் சென்று தங்கித் தன்னை அவன் மறந்திருந்த காலத்திலாவது கண்ணகிக்குக் "காதல்" தோன்ற வேண்டுமே. கோவலன் பிரிந்தமைக்குக் கண்ணகி பெரிதும் வருந்துகிறாள். ஆனால் அவனது காதலை இழந்தமைக்கு அவள் வருந்தவில்லை.

> அறவோர்க் களித்தலும் அந்தணர் ஓம்பலும்
> துறவோர்க் கெதிர்தலும் தொல்லோர் சிறப்பின்
> விருந்தெதிர் கோடலும் —கொலை, 71—3.

ஆகிய இல்லறப் பண்புகளை, குடும்பக் கடமைகளை இழந் தமைக்கே கண்ணகி வருந்துகிறாள். இதனால்தான் மணவறை யிலேயே,

வயங்கிய பெருங்குணத்துக் காதலாள் —மங்கல, 28—9.

என்று அவளைக் கவிஞர் அறிமுகம் செய்கிறார் போலும்! கோவலக் காதலாள் அல்லள், குணத்துக் காதலாள் கண்ணகி. இங்ஙனமே சிறையிருந்த சீதையும் இராமன் பிரிவிற்கு வருந்துவதைக் காட்டிலும்,

விருந்து கண்டபோது என் உறுமோ?

என இல்லறப் பண்பாகிய விருந்தாற்றுமையின் பொருட்டே பெரிதும் விம்மினாள். காதலினும் கடமையே பெரிதெனக் கொண்டு வாழ்ந்தனர் போலும் அக்காலக் குலமகளிர். கண்ணகியும் காதலைப்பற்றிக் கவலைப்படாமல் மனை வாழ்வு, மனையறம், குடும்பக்கடமை இவற்றையே தன் மனத்திற் கொண்டு தூய குலமகளாய்த் திகழ்ந்தாள். இளங்கோவடிகள் காலக் குலமகளிர் நிலைக்குக் கண்ணகி சிறந்த எடுத்துக் காட்டாயினாள்.

காதலின் வடிவம் மாதவி

கண்ணகிக்கு முரணாகப் படைக்கப்பட்டவள் மாதவி. விலைமகள் குலத்து வந்த மாதவி கற்பரசியாய் விளங்கினாள். கற்பரசியாய் மாறினும் விலைமகளிர்க்குரிய கலை உணர்வு அவள் பால் குறைந்த பாடில்லை. ஆடல் பாடல் அழகு மூன்றினும் குறையாத மாதவி தன் தலைவன் கோவலனைத் தன்பால் ஈர்த்துத் தன்னைவிட்டு நீங்காதுறையச் செய்யும் காதற்கலையிலும் வல்லவளாய்த்தான் விளங்கினாள்.

கண்ணகியையும் கோவலனையும் காட்டுங்கால் காதலைக் கோவலனுக்கு உரிமையாக்கிய கவிஞர், இங்கு மாதவியையும் கோவலனையும் காட்டுங்கால் காதலை மாதவிக்கு உரிமையாக்கிக் காட்டுகிறார். கண்ணகியைக் காதலித்த கோவலன் வேறு. ஓர் உருவத்தில் இரு வேறு தலைவர்களைக் காண்கிறோம். தலைவி ஊடல் கொள்ள அவ்வூடலை நீக்கித் தலைவன் அவளுடன் கூடுதலே காதல் மரபு. இங்கோ தலைவன் கோவலன்தான் ஊடுகிறான்.

ஊடற் கோலமோடு இருந்தோன் உவப்ப —கடலாடு, 75.

மாதவி மேற்கொண்ட முயற்சி மிக மிகப் பெரியதாகும். அதன் பொருட்டு அவள் கொண்ட கோலங்களை முப்பத்தைந்து அடிகளால் வருணிக்கிறார் அடிகளார். எத்துணை முயன்றும் அவளது முயற்சி வெற்றி பெற்றதாக அறிய இயலவில்லை. அவனது ஊடலைத் தீர்த்தற் பொருட்டு அவள் மேற் கொண்ட அழகுக் கோலங்கள் அவனைக் கவரவில்லை என்றே தோன்றுகிறது. ஏன்? அதன் பின்னரும் அவள்தான்,

கூடலும் ஊடலும் கோவலற் களித்தாள் —கடலாடு, 109.

ஊடல் மாதவி அளிக்க, கூடல் கோவலன் அளித்ததாகவாவது காட்ட வேண்டுமல்லவா? இரண்டும் அவளே அவனுக்களித் தாள். அங்கு கோவலனிடத்தில் இருந்த கண்ணகிபோல் இங்கு மாதவிபால் காதலைப்பற்றிக் கவலைப்படாது கட்டைபோல் நின்றான் அவன். கண்ணகிக்கும் கோவலனுக்கும் இருவர்க் கும் இருக்கவேண்டிய காதலின் அளவு முழுவதும் சேர்ந்து அங்குக் கோவலன்பால் திகழக் கண்டோம். இங்கு மாதவிக் கும் கோவலனுக்கும் இருக்கவேண்டிய காதல் முழுவதும் மாதவியிடமே உறைந்து நின்றமை காண்கின்றோம். கோவலன் இங்குக் கண்ணகியாய்விடுகின்றான். கண்ணகியிடம் நாம் கண்ட கோவலனாய் மாறிவிடுகின்றாள் மாதவி.

மடலவிழ் கானற் கடல் விளையாட்டினும்
கோவலன் ஊடக் கூடா தேகினள்
மாமலர் நெடுங்கண் மாதவி — வேனில், 14–6

இங்கும் ஊடலைக் கோவலனுக்கும் கூடலை மாதவிக்குமாக முரண்படத் தொடுத்துக் காட்டுகின்றார் கவிஞர். இஃது அக்கால விலைமகளிர் சமுதாய நிழற்படம் எனலாம.

நங்கையர் முரண்

குலமகளிர் சமுதாய நிலையைக் கண்ணகி வாயிலாகவும், விலைமகளிர் சமுதாய நிலையை மாதவி வாயிலாகவும் இங்ஙனம் உள்ளது உள்ளவாறு எடுத்துக்காட்டுகின்றார் இளங்கோ. இது Realism என்னும் உண்மையுரைத்தலின்பாற்படும். காதலைப் பற்றிக் கவலைப்படாது குடும்பமே கதியாய் வாழ்ந்தது குலமகளிர்

சமுதாயம். குடும்பத்தைப் பற்றிக் கவலைப் படாது காதலே கதியாய் வாழ்ந்தது விலைமகளிர் சமுதாயம். முரண்பட்ட இவ்விரு மகளிர் சமுதாயமும் சிறிது திருத்தம் பெறவேண்டும் என்று கவிஞர் கருதியிருக்க வேண்டும். குடும்பக் கடமையையே மேற்கொண்டது குலமகளிர் சமுதாயம். காதற் கலையையே மேற்கொண்டது விலைமகளிர் சமுதாயம். இவ்விரண்டையும் சமப்படுத்தக் கருதுகிறார் இளங்கோவடிகள் என்று தோன்றுகிறது. குடும்பக் கடமை மேற்கொண்ட மகளிர் சமுதாயத்திற்கு ஒரு சிறிது காதற்கலையும் தேவை. காதற் கலையை மேற்கொண்ட மகளிர் சமுதாயத்திற்குக் குடும்பக் கடமையும் தேவை. இதுதான் கவிஞர் கருத்து. கண்ணகி குடும்பக் கடமையில் வல்லவள். ஆனால் தன் கணவனைத் தன்பால் ஈர்த்து நிறுத்தும் காதற்கலையும் அவளுக்கு வேண்டும். மாதவி காதற் கலையில் வல்லவள். ஆனால் அவள் தன் தலைவன் தன்னை ஐயுறுதிருக்கும் பொருட்டுத் ''தற்காத்துத் தற்கொண்டாற் பேணித் தகை சான்ற சொற்காக்கும்'' குடும்பக் கடமையும் அவளுக்கு வேண்டும்.

நம்பியின் முரண்

நங்கையர் ஒவ்வொருவரும் ஒவ்வொன்றில் மட்டுமே வல்லவர். இருவரும் அவரவர்க்குத் தேவையான மற்றொரு பண்பையும் தேவையான அளவேனும் பெறவேண்டும். இத் தேவையை அவருக்கு நிறைவு செய்வார் யார்? கண்ணகிக்குக் காதற் கலையையும், மாதவிக்குக் குடும்பக் கடமையையும் கற்பித்து நிறைவு செய்ய வேண்டியவன் கோவலனேயாவான்.

கண்ணகியுடன் கூடி அவளுக்குக் காதற்கலையை ஊட்ட முயல்கின்றான் கோவலன். அத்துடன் நிற்காமல் தீராக் காதலின் திருமுகம் நோக்கிக் கண்ணகியைக் குறியாக் கட்டுரையாலும் உலவாக் கட்டுரையாலும் பலபடப் பாராட்டி அவளை நாணமுறச் செய்யும் நாடகக் காதல் நிகழ்த்துகின்றான். நாடகமகளாகிய மாதவியிடம் நிகழ்த்தவேண்டிய நாடகக் காதலைக் குடும்ப நங்கை கண்ணகியிடம் பயனின்றி நிகழ்த்தித் தோல்வி கண்டு ஒதுங்குகின்றான்.

மாதவி தன்னைக் கோவலனுக்கே உரிமையாக்கி வாழ்ந்தாள், ஆயின் தன் கலையை (ஆடல் பாடல்களை) ஏனையோருக்கும் உரிமையாக்கியே வாழ விரும்பினாள். தன் காதலியின் ஆடல் பாடலை மற்றவர் கண்டு அவளை அவாவும் நிலையை எந்தத் தலைவனும் விரும்பான். கோவலனும் அதற்கு விலக்கல்லன். இந்திர விழாவில் அவள் தனது ஆடலால் மண்ணுலகத்தவரை மட்டுமன்று விண்ணுலகத்தார் நெஞ்சையும் கொள்ளை கொண்டாள். தன் காதலியைப் பிறர் விரும்பிப் பாராட்டும் நிலையை விரும்பாத கோவலன் அவள்பால் ஐயுற்று வருந்தினான், ஊடல் கொண்டான். கோவலனது உள்ள நிலையை முன்னரே மாதவி உணர்ந்து திருந்தியிருக்க வேண்டும். உணர்ந்து தன் கலையையும் அவனுக்கே உரிமையாக்கித் தகை சான்ற சொற்காக்கும் குடும்ப மகளாய் மாறியிருக்க வேண்டும். மாதவியின் தூய காதல் நெஞ்சை உணராது கோவலன் துன்புற்றான். தெளிந்தார் கண் ஐயுறவு அவனுக்குத் தீரா இடும்பை தந்தது. அவளுடன் ஊடினான். மாசற்ற மனத்தின ளாகிய மாதவி அவன் ஊடற்காரணம் உணராது பண்டுபோல் பழகினாள். கண்ணகியிடம் கோவலன் இவ்வூடலை நிகழ்த்தி யிருப்பின் ஒருவேளை அவளுக்குக் காதல் உணர்வு தோன்றி யிருக்கக் கூடும். கண்ணகியிடம் நிகழ்த்த வேண்டிய ஊடலை மாதவியிடம் நிகழ்த்திக் கோவலன் கண்டது தோல்வியே.

கோவலன் எவ்வளவுதான் கூடிப்பாராட்டியும் கண்ணகிபால் காதல் வாழ்வைக் காணமுடியவில்லை. எவ்வளவுதான் ஊடி யிகழ்ந்தும் மாதவிபால் அவன் குடும்ப வாழ்வைக் காண முடியவில்லை. குடும்ப வாழ்விலும் காதல்கலையிலும் இரண்டிலும் தோய்ந்து வெற்றி காண முயன்ற கோவலன் ஒன்றிலும் முற்றறிவு பெறாது இரண்டுங்கெட்டானாயினான், இரண்டு எம்.ஏ. படித்தவர்போல. ஈரிடத்தும் கோவலன் உற்ற தோல்வியே அவனது வாழ்வின் தோல்விக்குக் காரணமாகியது, அவனது வாழ்வின் தோல்வியே இளங்கோவடிகளின் சிலம்புக் காப்பியத் திற்கு வெற்றி நல்கியது.

முதற்காப்பியத்தின் முதல் முரண் தொடை இது என உணர்ந்து மகிழ்வோமாக.

கோரட்டி சயனைட்டுப் பாறைகளின் பொட்டாசியத்தனிம ஏற்றம்

POTASSIC METASOMATISM IN THE SYENITE COMPLEX OF KORATI

—டாக்டர் ச. சரவணன்
திரு. இரா. இராமசாமி
சென்னை

வடார்க்காடு மாவட்டத் திருப்பத்தூருக்குத் தெற்கே, ஐந்து மைல் தொலைவில் கொரட்டி என்ற சிற்றூர் உள்ளது. இவ்வூருக்கு மேற்கே காணப்படும் சயனைட்டுப்பாறைகளிடையே, அவற்றின் கனிமக்கட்டுக்கோப்பு. கனிமஇயல்பு, கனிமஅ'-க்கம் கனிமஅமைப்பு ஆகியவை மாறுபடுகின்றன. இப்பாறைகளின் கனிம அமைப்பை உற்றுநோக்கும்போது அவற்றில் பொட்டாசியத் தனிம ஏற்றத்தின் சாயல்கள் இருப்பது கண்டுபிடிக்கப் பட்டுள்ளன. நிலத்தொடர்பு, பாறை அமைப்பு, கனிமச் சேர்க்கை ஆகியவற்றை நோக்கியும், பிற ஆய்வாளர்களின் கருத்துக்களைச் சுட்டியும் இப்பகுதியில் பொட்டாசியத்தனிம ஏற்றம் நிகழ்ந்துள்ளமை விளக்கப்பட்டுள்ளது. இம்மார்றம் கார்பானடைட்டுப் பாறைகள் தோன்றும்போது உண்டாகும் காரத்தனிமம் சொரிந்ததிரவங்களால் தோன்றியுள்ளது என்று கருதப்படுகிறது. பாறைகளில் பிளேஜியோகிளேசுகள் பரவலாக பொட்டாசியம் பெல்சுபாராக மாறியிருப்பதால், கார்பானடைட்டின் ஊடுருவலால் தோன்றிய காரத்தனிம ஏற்றத்தின் (Fenitization) இறுதிக் கட்டத்தில் பொட்டாசியத் தனிமஏற்றம் நடைபெற்றுள்ளதென ஊகிக்கப்படுகிறது. இப்பகுதிகளில் காணப்படும் பலவகையான சயனைட்டுப் பாறைகளைத் தோற்றுவிப்பதில் பொட்டாசியத் தனிம ஏற்றம் பெரும்பங்குகொண்டுள்ளதெனக்கருதப்படுகிறது.

ABSTRACT

Syenite compelx occurring west of Korati, five miles of South of Tiruppattur, North Arcot district, consists of widely varying textures and mineral assemblages. Replacement of plagioclase by orthoclase, microlinization of plagioclase, biotitization of hornblende, development of vein perthites and patchy perthites and tabular felspathic porphyroblasts are attributed to the effect of K-metasomatism of this area. Considering other similar areas, it is concluded that potash metasomatism is one of the processes of fenitization associated with the emplacement of carbonatites. Since most of the plagioclases are replaced by potash feldspars, potash-metasomatism takes place after Soda-Iron metasomatism. It is supposed that Potash metasomatism plays its role in the evolution of the syenite complex of Korati.

அறிமுகம் :

வடார்க்காடு மாவட்டத்திலுள்ள திருப்பத்தூருக்குத் தென் மேற்கே ஐந்து மைல் தொலைவில் கிடைக்கும் கார்பானடைட்டுப் பாறைகளை ஆராயும்போது, அப்பகுதியில் உள்ள சயனைட்டு பாறைகளிலும், ஏனைய பாறைகளிலும் தென்பட்ட குறிப்பிட்ட சில கனிம அமைப்புகள் கருத்தைக் கவர்ந்தன. அப்பாறைகளைப் பற்றி மேலும் ஆராய்ந்தபோது தோன்றிய கருத்துக்களே இக்கட்டுரையாகும்

நிலத்தொடர்பு :

கொரட்டிக்கு மேற்கே கார்பானடைட்டு, வெர்மிகுலைட்டு, பைராக்சினைட்டு, சார்னகைட்டு, பையோடைட்நைசு, கிரானோடையோரைட்டு, சயனைட்டு ஆம்பிபோலைட்டு பாறைகள் காணப்படுகின்றன. சயனைட்டில் அவற்றின் கனிம அடக்கத்தைப் பொருத்தும் கனிமச் சேர்க்கையைப் பொருத்தும் பல வகையான பாறைகள் காணப்படுகின்றன. அஜிரின், அஜிரினாகைட்டு, இரீபகைட்டு, தயாப்சைடு, கார்னட்டு, போன்ற

கனிமங்களைக் கொண்டு பலசயனைட்டுப் பாறைகள் உள்ளன. பிளவுத் தளத்தினைக்காட்டும் மைலோனைட்டுகளும் வலிமை குன்றிய பகுதிகளைக்காட்டும் பெக்கமடைட்டு, அப்லைட்டுமுறைகள் உள்ள பகுதிகளும் குறிப்பிடத்தக்கன. பெரும்பாலான சயனைட்டுப்பாறைகள் வடக்கு தெற்கான புலத்துடன், 60°. கிழக்கிலோ அல்லது மேற்கிலோ கூடிய சாய்கையுடன் (Dip) அமைந்துள்ளன. ஆம்பிபோ லைட்டுபாறைகளில் பெல்சுபார் கனிமக்கொடிகள் ஊடுருவியுள்ளன. சில சயனைட்டுகளின் கனிம இணையமைப்புத்தளங்களில் தட்டையான பெரிய பெல்சுபார்கள் தோன்றியுள்ளன.

கனிம அமைப்பு :

பெரும்பாலான சயனைட்டுகள் சிறிதும் பெரிதுமான கனிமங்களைக் கொண்ட முரண்பரல் தன்மைக் கட்டுக்கோப்புடன் அமைந்துள்ளன. அவற்றிலுள்ள பெல்சுபார்களின் நிறத்தையொட்டி, அவை சாம்பல் அல்லது இளஞ்சிவப்பு நிறத்தில் காட்சியளிக்கின்றன. பெரும்பாலான பாறைகளில் பிளேஜியோகிளேசுகளே (அனொர்த்தைட்டு 24-35%) மிகுதியாக உள்ளன. சில சயனைட்டுப் பாறைகளில் உள்ள பிளேஜியோகிளேசுகளின் அனொர்த்தைட்டு அடக்கம் மிகுதியும் வேறுபடுவதால் ஆன்டிசினிலிருந்து ஆல்பைட்டு வரையுள்ள பிளேஜியோகிளேசுகள் தென்படுகின்றன.

பிளேஜியோகிளேசுகள் :

அனொர்த்தைட்டு அடக்கம் 8—10%,
(010) இரட்டைப்படிகத்தளம் $2V_z$ 80
(albite)

அனொர்த்தைட்டு அடக்கம் 25%,
(010) இரட்டைப்படிகத்தளம் $2V_x$ 79
(albite)

அனொர்த்தைட்டு அடக்கம் 30—35%,
(010) இரட்டைப்படிகத்தளம், $2V_x$ 87
(albite Carlsbad)

பொட்டாசிய பெல்சுபார்கள் பிளேஜியோகிளேசுகளைவிட மிகக் குறைவாகக் காணப்பட்டாலும் ஒரு சில பாறைகளில் மிகுதியும் அமைந்துள்ளன. இரட்டைப்படிகமாகதனபோல் காணப்படும் பல பொட்டாசியபெல்சுபார்கள் யுனிவர்சல்ஸ்டேஜில் வைத்துப் பல தளங்களில் சுற்றி ஆயும்போது அவற்றில் பிளேஜியோஸ் இரட்டைப் படிகங்கள் எச்சங்களைத் தென்படுகின்றன. (Relicts)

$2V_x$ 72 $(\gamma - \alpha)$ .006

சில பிளேஜியோகிளேசுகளைச் சுற்றி எதிரான புறச்சூழல் (Reverse zoning) காணப்படுகிறது.

கருப்பகுதி-அனுர்த்தைட்டு அடக்கம் An 22%
புறவிளிம்பு-அனுர்த்தைட்டு அடக்கம் An 30%

பல சயனைட்டுப் பாறைகளில் பிளேஜியோகிளேசு மைக்கிரோ கிளைனாக மாறியுள்ளது. $2V_x$ 84, இரட்டைப்படிகத்தளம் (4 OT)

சில படிகங்களில் மைக்ரோகிளைனின் தோற்றம் தொடக்க நிலையிலும் மற்றும் சில படிகங்களில் சதுரக்கட்ட இரட்டைப் படிக அமைப்பு (Gridron twinning) முதிர்ந்த நிலையிலும் காணப் படுகின்றன. பெர்த்தைட்டும், ஆன்டிபெர்த்தைட்டும் மிகுதி யாகக் காணப்படுகின்றன. பெர்த்தைட்டிலுள்ள கனிமமாசுகள் கொடிகளாகவோ அல்லது கறைத்திட்டுகளாகவோ (Patches) காணப்படுகின்றன. சில பெர்த்தைட்டுகள் மிக நுண்ணிய கனிம மாசுகளை உள்ளடக்கியுள்ளன. இப்பெர்த்தைட்டுகள் சில (010) படிகத்தளத்துடன் கார்ல்ஸ்பாடு இரட்டைப் படிகங்களாகக் காணப்படுகின்றன. இவற்றில் காணப்படும் கனிமமாசுகள் ஒன்றை ஒன்று போர்த்தியதாய் வளர்ந்துள்ளன. $2V_x$ 86, $(\gamma - \alpha)$ .008, $X \wedge b$ 8° என்ற ஒளி விளைவு பண்புகளிலிருந்தும் நிக்டின் ஒளிவிளைவுப்படங்களைக் கொண்டும் இவை மைக்ரோ கிளைன் அனுத்தோகிளேசு என்று அறியப்பட்டது. இவற்றில் அடங்கியுள்ள கனிமமாசுகள் அனுர்த்தைட்டு அடக்கம் 8%ஐ (100) பிரிவுத்தளத்தில் கொண்டுள்ளன. சில பெர்த்தைட்டுகளைச் சுற்றி மெல்லிய புறச் சூழல் வளையம் காணப்படுகின்றது. இப் புறச்சூழல் வளையங்களின் ஒளிவிளைவு பண்புகள் அறிய முடிய வில்லை. முரண்பரல் தன்மைக் கட்டுக்கோப்பினையுடைய சய

ஊட்டுகளில் 10 செ. மீ. × 6 செ. மீ க்கும் பெரிதான படிகங்களும் காணப்படுகின்றன. ஆனுல் இவை மிகவும் தட்டையாகவுள்ளன. சில பெல்சுபார்களிலுள்ள சிறிய பெல்சுபார் கனிமமாசுகள் உட்சொருகலாக (Intersertal) அமைந்துள்ளன. பொட்டாசியம் பெல்சுபாரினுள்ளே, பையோடைட்டு கனிமமாசாக உள்ளது. ஒருசில சயனேட்களில் ஆம்பிபோல், பைராக்சின் கனிமங்கள் பையோடைட்டாக மாறியுள்ளன. இக்கனிமங்களிடையே உள்ள ஒளிவிலவு தொடர்பின் மூலம் (Optical continuity) இம்மாற்றம் புலனுகிறது.

மைக்கா :

$2V_x$ 89, Z∧c 5° (γ—∝) .035 X பசுமைகலந்த மஞ்சள் Y அடர் பச்சை Z அடர்பச்சை. 2V

$2V_x$ 72 (γ—∝) .018 Z∧c 29 X மஞ்சள் Y பச்சை Z பச்சை.

அஜிரின். அஜிலினுகைட்டு போன்ற காரத்தன்மையுடைய பைராக்சின்களும், இரீபகைட்டு அர்பிட்சோனேட்டு போன்ற காரத்தன்மையுடைய ஆம்பி போல்களும் சில சயனேட்டுகளில் காணப்படுகின்றன.

அஜிரின் :

2V 90°, X∧c 40° (γ—∝) .0344, எதிர்நீட்சி, (negative elongation)

அஜிரினுகைட்டு :

$2V_x$ 68, X∧c 10° (γ—∝) .023, பச்சை அர்பிட்சோனேட்டு

$2V_x$ 80, X∧c 22° (γ—∝) .015

015, X பச்சை YZ இளம்பசுமை

இரிபகைட்டு :

$2V_z$ 82, (γ—β) .0045, X∧c 4°

சில சயனைட்டுகளில் உள்ள எல்லா தயாப்சைடு படிகங்களும் இடன்பர்கைட்டாக மாறியுள்ளமை கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளது. பெரிய தயாப்சைடுபடிகங்கள், உட் பகுதியிலும்

$2V_z$ 30	$Z\wedge c$ 37	$(\beta - \propto)$	.01	(உட் பகுதி)
$2V_z$ 38	$Z\wedge c$ 48	$(\beta - \propto)$	.011	பசுமை நிறம் (விளிம்பு)

இடன்பர்கைட்டு புறவிளிம்பிலும் காணப்படுகின்றன. பைராக்சின், ஆம்பிபோல்கள் நீலம் கலந்த பசுமை நிறத்துடன் காணப்படுவதுடன் பெரும்பாலும் முழுப்படிகவுருவுடன் அமைந்துள்ளன.

பொட்டாசிய தனிம ஏற்றம்:

பிளேஜியோகிளேசின் இரட்டைப்படிக எச்சங்கள் பொட்டாசியம் பெல்சுபாரில் தென்படுவது பிளேஜியோகிளெசு பொட்டாசியம் பெல்சுபாராக மாறுவதைக் காட்டும். பி. சி. இரைட்டு (1964) கெயின்ரிச்சு & தி சி. மூர் (1970) ஆகியோர் இத்தகைய மாற்றம் பொட்டாசியத்தனிம ஏற்றத்தால் நிகழக்கூடும் எனக் கூறுகின்றனர். [2]இராபர்ட்சன் (1970) என்பவர் நீர்மை வெப்ப மாற்றத்தால் ஆன்டிசினின் ஓரங்களில் ஆல்பைட்டுத் தோன்றி பொட்டாசியம் பெல்சுபாராக மாறுகிறது என்று கூறுகிறார். [2]ஆஸ்டர்வால்டு (1955) என்பவர் பொட்டாசியம் பெல்சுபாரில் கால்சியத் தனிமங்கள் நிலைநிற்க இயலாததால், பொட்டாசியம் பெல்சு பாரை சூழ்ந்துள்ள பிளேஜியோகிளேசு எதிரான புறச் சூழலைக்காட்டுகின்றது என்று கூறுகிறார்.

கொடிப்பெர்த்தைட்டு, கறைத்திட்டுப் பெர்த்தைட்டு போன்றவை தனிம மாற்றத்தால் தோன்றுகின்றன என்று [2]ஹிசாக்கி (1949) கூறுகிறார். மிகப் பெரிய பொட்டாசியம் பெல்சுபார்களும் பெர்த்தைட்டுகளும் பொட்டாசியத் தனிம மாற்றத்தால் உண்டாகலாம் என [2]வால்கர், மத்தியாஸ் போன்றோர் கூறுகின்றனர்.

பெல்சுபார் மைக்ரோகிளைனுகும் விதம் பொட்டாசியத் தனிம ஏற்றத்தினால் என்றும், இதனால் பொட்டாசிய பெல்சுபார்களின் எண்ணிக்கை மிகுதியாகிற தென்றும் [2] சிம்மர்ஹார்ன்

836

(1956) கருதுகிறார். இதுபோல ஆர்ன்பிளண்டு பையோடைட்டாக மாறும்விதமும் பொட்டாசியத் தனிமஏற்றத்தாலாகும் எனக் கருதப்படுகின்றது. (பூத்து, (1966), ஸ்மாக்கின் (1964) செவ்வாத்தூரில் கார்பானடைட்டை அடுத்து பைராக்சினைட்டும், வெர்மிகு லைட்டுமைக்காப்படிவும் இருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. தயாப்சைடு இடன்பர்கைட்டாக மாறுவது அயத்தனிம ஏற்றத்தாலாகும். அயத்தனிம ஏற்றம் பெரும்பாலும் காரத்தனிம ஏற்றத்துடன் நிகழுகிறது என்று சதர்லாண்டு (1965) கெயின்ரிச்சு (1970) போன்றோர் கூறுகின்றனர். அஜிரினைகைட்டு, அஜிரின் போன்ற கனிமங்கள் முழுப்படிகவுருவுடன் காணப்படுவது காரத்தனிம ஏற்றத்தாலாகும் என வெர்வெர்டு (1966) கூறுகிறார். குவார்ட்சு நீக்கம், பொட்டாசியத்தனிம நுழைவு, மின்னணு ஏற்றம் ஆகியவை காரத்தனிம ஏற்றத்தின் உடன் விளைவுகளாகும். பெம்பாலும் கார்பானடைட்டைச் சுற்றிக் காரத்தனிம ஏற்றம் நிகழக்கூடும் என்று கெயின்ரிச்சு, வெர்வெர்டு, மக்கீ போன்றவர்கள் கருதுகிறார்கள்.

ஆப்பிரிக்காவிலுள்ள சில்வா, உருபூன்சா, பள்ளத்தாக்கு, வடக்கு ரொடீசியா, மெபியா (தங்கனீகா) உகாண்டா, கார்பாடைட்டுகளும், வட அமெரிக்காவிலுள்ள பெர்மண்டு—தஸ்தர் பகுதி (கொலராடோ) காபாலோ மலை (சிரா, மெக்சிகோ) கார்பானடைட்டுப் பாறைகளும் கொரட்டிக்கு அண்மையிலுள்ள செவ்வாத்தூர் கார்பானடைட்டுப் பாறைகளைப் போல் பொட்டாசியத்தனிம ஏற்றத்துடன் கூடிய பாறைகளுடன் அமைந்துள்ளன. சதர்லாண்டு என்பவர் இவ்வாறு கார்பானடைட்டுகளுடன் பொட்டாசியத் தனிம ஏற்றப்பாறைகள் தென்படுவது குறித்து கார்பானடைட்டே பொட்டாசியத் தனிமங்களைச் சுமந்துவரும் ஊர்தியாக இருக்கலாம் என்று கூறுகிறார். இதற்கு ஓல்டினோலெங்கையில் வெடித்த எரிமலை வாயினின்றும் உமிழப்பட்ட கார்பானடைட்டுப் பாறைக்குழம்பு சோடியம் பொட்டாசியத் தனிமங்களை மிகுதியாகக் கொண்டிருந்ததைச் சான்றாகச் சுட்டுகிறார். இக்கருத்துக்களைக் கொண்டு கார்பானடைட்டுப் பாறை ஊடுருவும் போது ஏற்படும் விசையினால் இக்காரத் தனிமங்கள் வெளியேற மீந்துள்ள கால்சிய, மக்னீசிய, அயகார்பனேட்டுகள் படிகங்களாகின்றன என்று கருதப்படுகிறது.

REFERENCES

1. Booth, B (1966)
Mineralogical Abstract, 1967, 18, P. 63

2. Deer, W. A., Howie, R. A., and Zussman. J. (1963)
Rockforming Minerals, Vol. 4 Frame work silicates
Longmans, London.

3. Shmakin, B. M. (1964)
Dokl. Acad. Sci. USSR Earth Sci. Sec. 1964, 144 pp. 160–168.

4. Heinrich E. Win. and Moore, D. G., (1970)
Cand. Min. 1970, Vol. 10 pp 571–585.

5. Mckie, D. (1966)
Tuttle and J. Gillins, Inter Science Publ., 251–294.

6. Sutherland, D. S. (1965)
Min. Mag. 1965. Vol. 35, pp. 363–378.

7. Verwoerd, W. J. (1966)
Ann. Univ. Stell. Vol. 41 Ser. A. No. 2,1966

பசவேசரும் திருநாவுக்கரசரும்

திரு இரா. நடராசன்
கோலார் தங்கவயல்

பசவேசர் கி. பி. பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டில் கன்னட நாட்டில் வாழ்ந்த வீரசைவப் பெரியார் ஆவார். இவர் கூடல சங்கமத்தில் எழுந்தருளியிருக்கும் இறைவனைக் குறித்து வசனங்கள் என்று அழைக்கப்படும் கவிதை வடிவில் பல பாக்களைப் பாடியுள்ளார். அவர் தம் வசனங்களில் பாடியுள்ள கருத்துக்கள் பல நம் சைவசமயக்குரவராகிய திருநாவுக்கரசரின் கருத்துக்களுடன் ஒப்புநோக்கத்தக்கன. தமிழ்ப்பெருமக்களாகிய உங்களுக்குத் திருநாவுக்கரசரைப் பற்றிக் கூறவேண்டிய தேவையில்லை. எனவே பசவேசரின் வரலாற்றைச் சுருக்கமாகக்கூறி அவர் திருநாவுக்கரசருடன் எவ்விதங்களில் ஒப்புநோக்கத் தக்கவர் என்பதைக்காண்போம்.

பசவேசரின் வரலாறு

பசவேசர் தம் வரலாற்றை எழுதிவைக்கவில்லை. அவர் வரலாற்றை விளக்கும் நூல்கள் இரண்டு கன்னடத்தில் உள்ளன. அவை பீமகவி எழுதிய பசவபுராணம், அரிகரன் எழுதிய பசவராசதேவரகளே என்பவை. அவ்விரண்டு நூல்களும் கி. பி. 14ஆம் நூற்றாண்டைச்சார்ந்தவை. பசவேசரது காலம் கி. பி. பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டாகும். அவர் இறையடியை அடைந்த காலம் கி. பி. 1167-68 என்பது மட்டும் எல்லாராலும் ஒப்புக் கொள்ளப்பட்ட ஒன்றாகும். அவர் அருளிய வசனங்களே அவரது மனத்தைத் திறந்து காட்டக் கூடியன.

அவர் மாதரச, மாதலாம்பிகை என்ற சைவ அந்தணப் பெற்ருேர்களின் திருமகனுகப் பாகேவாடியில் திருவவதாரம் செய்தார். அவர் நந்தியின் அவதாரமாகக் கருதப்படுகின்ருர். இளம் பருவத்திலேயே அவரது பழக்க வழக்கங்கள் மற்றவர் களைப் போல் இருக்கவில்லை. அவர்க்குப் பூணூல் அணிவிக்க அவரது பெற்ருேர்கள் முயன்றபோது, தமது உடன் பிறந்த வளான நாகலாம்பிகையுடன் கூடலசங்கமத்திற்குச் சென்று விட்டார்.

கூடலசங்கமம் என்பது கிருட்டிணு, மலப்பிரபா என்று இரு நதிகள் சேரும் இடத்தில் அமைந்துள்ள சிறந்த தலமாகும். சங்கமநாதர் அத்தலக்கோயிலின் இறைவன் ஆவார். கூடல சங்கமத்திற்குச் சென்ற பசவேசர் ஈசான்ய குருக்கள் என்பவரின் ஆசிரமத்தில் தங்கினுர். அவர் மலர்கொய்து கொண்டு வந்து மாலைகளும் தொடுத்து அமைத்து இறைவனுக்குப் பணிசெய்யலானுர். ஆனுல் கனவில் இறைவன் இட்ட ஆணையின் வழி கல்யாண் என்னும் ஊருக்குச் செல்லவேண்டியவரானுர்.

கல்யாணபுரிக்குச் சென்ற பசவேசருக்கு அதனை ஆண்டு வந்த விச்சல மன்னனிடம் அமைச்சனுகவும் தண்டநாயகனுகவும் இருந்த பலதேவனின் ஆதரவு கிடைத்தது. அவர் விச்சல மன்னனின் அவையில் கணக்கனுகப் பணியாற்றத் தொடங்கினுர். பலதேவனின் மகளாகிய கங்காம்பிகையைத் திருமணம் செய்துகொண்டார். அவர் கங்காதேவி, மாயிதேவி என்ற இரு பெண்களை மணந்ததாகக் கூறுவோரும் உளர். எவ்வாருயினும் அவர் சிவனுக்கும், சிவனடியார்களுக்கும் தொண்டு செய்து வாழ்ந்தாரே அன்றி இல்வாழ்க்கையின் இன்பத்திற்காக அவர் திருமணம் செய்துகொள்ளவில்லை.

பலதேவனின் மறைவுக்குப் பிறகு தம் திறமையினுல் விச்சல மன்னனின் முதலமைச்சர் ஆனுர். நாட்டைப் பலவிதங்களில் முன்னேற்றினுர். உயிர்ப்பலி இடுவதைத் தடுத்தார். சாதி வேறுபாடுகள் இல்லை எனப் பறைசாற்றினுர். ஏழை எளியவர்களுக்குப் பலவிதங்களில் உதவினுர். ஆயினும் சாதிப் பிரிவினை

யைப் பின்பற்றிய வைதிக இந்துக்கள், அவர் எல்லோருடனும் சமமாகப் பழகுவது பற்றிப் புகார் கூறினர். எனவே மன்னனுக்கும் அவருக்கும் கருத்து வேறுபாடு தோன்றியது. உடனே அவர் கல்யாணபுரியை விட்டுக் கூடலசங்கமத்திற்குத் திரும்பினர். அதுபற்றி அவர் தம் வசனம் ஒன்றில் "கூடலசங்கமதேவன் இருக்கும்போது, விச்சலனின் செல்வம் எனக்கு எதற்கு" (பசவேசரின் வசனங்கம் — எல். பசவராசு — பா. எண் — 415) என்று அருளியுள்ளார். சில ஆண்டுகள் இறைவனுக்குப் பணி செய்த பிறகு இறைவனது திருவடியை அடைந்தார்.

சிறந்த குருவாக விளங்கிய அல்லமாப்பிரபுவின் தலைமையில் 'அனுபவ மண்டபம்' என்ற ஆன்மீக மன்றத்தைப் பசவேசர் சிறந்த முறையில் நடத்திவந்தார் எனத்தெரிகின்றது. அங்கு அடியார்களும் சீடர்களும் விவாதித்த கருத்துக்களையே பசவேசர் தம் வசனங்களில் கூறியுள்ளார். பசவேசரைப் போலவே வசன கவிகளைப் பாடிய பல பெரியோர்கள் உள்ளனர். அவர்கள் அனைவரும் மக்களுக்குப் புரியக்கூடிய மிக எளிய கன்னடத்தில் பாடியிருப்பதாக ஆராய்ச்சியாளர் நரசிம்மாச்சார் கூறியிருக்கின்றனர். (The religious reformist movement of the Veerasaivas under the leadership of Basava took up the spoken language and gave it a literary status. – Karnataka Darshana by D. L. Narasimhachar – Pa – 106)

பசவேசரின் வசனங்களில் தமிழ்ச் சைவப்பெரியார் பாக்களின் செல்வாக்கு காணப்படுகின்றது என்று வசனங்களை ஆங்கிலத்தில் மொழி பெயர்த்த திரு. சுந்தரராச் சிதியேடோர் என்பவர் தம் முன்னுரையில் விளக்கியுள்ளார். (Basava evokes several other familiar echoes also from the Saivite Saints of the Tamil Country.– Thus spoke Basava – Pa – 13). (பசவேசரே தம் வசனம் ஒன்றில் சிறுத்தொண்டரின் வரலாற்றைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். பசவேசரின் வசனங்கள் – எல். பசவராசு-பா. எண்-391) கி. பி. பதினுன்காம் நூற்ருண்டில் வாழ்ந்த அரிகரன் தம்ரகளேகளில் பல நாயன்மார்களுடைய வரலாறுகளைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். எனவே அரிகரனுக்கு இரண்டு நூற்ருண்டுகளுக்கு முன் வாழ்ந்த பசவேசருக்குத் தமிழ்ச்சைவப் பெரியார்களின்

வரலாறுகள் தெரிந்திருப்பது உறுதி. கி. பி. ஏழாம் நூற்றுண்டில் வாழ்ந்த திருநாவுக்கரசரின் பாடல்களைப் படித்து அவர் மொழி பெயர்க்காவிடினும், திருநாவுக்கரசரின் கருத்துக்களை அவர் அறிந்திருக்கக்கூடும். சில இடங்களில் பெரியோர்கள் ஒரே தன்மையாக நினைப்பார்கள் என்ற விதிப்படியும் இருவரும் ஒரே கருத்தினைக் கூறியிருக்கக்கூடும். இரண்டு பெரியோர்களும் எக்கருத்துக்களில் ஒத்தவராகின்றனர் என்பதைப் பற்றி இனி நோக்குவோம்.

1. எல்லா உறவும் இறைவனே

பசவேசர் வசனம் ஒன்றில் இறைவனே தாய், தந்தை, வேறு உறவினர், நண்பராக இருப்பதாக நவில்கின்ருர்.

தந்தே நீனு, தாயி நீனு
பந்து நீனு, பளக நீனு
நீனல்லதே மத்தாரு இல்லவய்ய.
கூடல சங்கம தேவ,
ஹாலல்லத்து நீரல்லத்து
பசவேசரின் வசனங்கள் — எல். பசவராசு - 280

இதே கருத்தை நம் திருநாவுக்கரசரும்,

அப்பன் நீ அம்மை நீ ஐயனும்நீ
அன்புடைய மாமனும் மாமியும்நீ
ஒப்புடைய மாதரும் ஒண்பொருளும்நீ
ஒருகுலமும் சுற்றமும் ஒரு ரும்நீ
துய்ப்பனவும் உய்ப்பனவும் தோற்றுவாய்நீ
துணையாயென் நெஞ்சம் துறப்பிப் பாய்நீ
இப்பொன்நீ இம்மணிநீ இம்முத் தும்நீ
இறைவன்நீ ஏறூர்ந்த செல்வன் நீயே

(தேவாரம் - அடங்கன் முறை. இரண்டாம் பாகம். மயிலை இளமுருகனுர் பதிப்பு. பாட்டு எண்7173)

என்னும் பாடலில் கூறியுள்ளார்,

2. மறைய நின்றவன்.

இறைவன் எங்கணும் நிறைந்திருப்பினும், யார்க்கும் தோன்ரு வகையில் மறைந்து இருக்கின்ருன். இதனைப் பற்றிப் பசவேசர் இறைவன் தண்ணீரில் மறைந்திருக்கும் ஒளி போன்றும், இயற்கைப் பொருள்களில் மறைந்திருக்கும் இனிப்பைப் போன்றும், மலர்களில் பரவும் மணம் போன்றும், காதலனுக்குக் காதலியின் உறவு போன்றும் மறைந்திருக்கின்ருன் என்று அருளியிருக்கின்ருர்.

உதகதொளகே பைசிட்ட
பைகெய கிக்சினந்கே இத்தித்து
சசியொளகண
ரஸத ருசியந்தே இத்தித்து
நனெயொளகண
பரிமளதந்தே இத்தித்து
கூடல சங்கம தேவர நீவு
கன்னெய சிநேஹதந்தே இத்தித்து
பசவேசரின் வசனங்கள் — எல். பசவராசு — 1.

இக்கருத்தைத் திருநாவுக்கரசர் "விறகில் தீயினன் பாலிற் படு நெய்போல், மறைய நின்றுளன் மாமணிச் சோதியான், உறவு கோல் நட்டுணர்வு கயிற்றிஞல், முறுக வாங்கிக் கடைய முன் நிற்குமே"

(தேவாரம் அடங்கன்முறை, இரண்டாம் பாகம் 6121) என்னும் பாடலில் அருளியுள்ளார்.

3. எல்லா உறுப்புக்களாலும் வழிபடுதல்

பசவேசர் நம் பேச்சுக்களில் இறைவனது புகழைப் பேச வேண்டும்; கண்களில் அவனது திருவடிவை நிறைக்க வேண்டும்; செவிகளால் அவனது திருப்புகழைக் கேட்க வேண்டும்; கூடல சங்கம தேவனின் பாதத் தாமரைகளை மனத்தினுள்ளே எப்பொழுதும் தியானிக்க வேண்டும் என்று அருளிச்செய்திருக்கின்ருர்.

வசனதல்லி நாமாம்ருத தும்பி,
நயனதல்லி நிம்ம மூருதி தும்பி,
மனதல்லி நிம்ம நினகு தும்பி,
கிவியல்லி நிம்ம கீருதி தும்பி,
கூடல சங்கம தேவ,
நிம்ம சரணகமலதொளகானு தும்பி

பசவேசரின் வசனங்கள் — 289

திருநாவுக்கரசர் திருவங்கமாலை என்னும் திருப்பதிகம் அருளியிருப்பது எல்லாரும் அறிந்ததே. மேலும்,

"வாழ்த்த வாயும் நினைக்கமட நெஞ்சும்
தாழ்த்தச் சென்னியும் தந்த தலைவனைச்
சூழ்த்த மாமலர் தூவித் துதியாதே
வீழ்த்தவா வினையேன் நெடுங் காலமே.

(தேவாரம் அடங்கன்முறை. இரண்டாம் பாகம் — 6118)

என்றும் கூறியருளியுள்ளார்.

4. ஆட்டுவித்தால் ஆடுகின்றோம்

பசவேசர் ஒருவசனத்தில் கூடல சங்கம தேவனால் ஆட்டப் படும் பொம்மை என்று தம்மைக் கூறிக்கொள்கின்றார்.

கூடல சங்கம தேவ,
நீனாடிசுவ கொம்பே நானு

பசவேசரின் வசனங்கள் — 394

இக்கருத்தினை விரிவாக வாகீசர் பின்வரும் திருத்தாண்டகத்தில் விளக்கி யருளுகின்றார்.

ஆட்டுவித்தால் ஆரொருவ ராடா தாரே
அடக்குவித்தால் ஆரொருவ ரடங்கா தாரே
ஒட்டுவித்தால் ஆரொருவ ரோடா தாரே
உருகுவித்தால் ஆரொருவ ருருகா தாரே
பாட்டுவித்தால் ஆரொருவர் பாடா தாரே
பணிவித்தால் ஆரொருவர் பணியா தாரே

காட்டுவித்தால் ஆரொருவர் காணு தாரே
காண்பாரார் கண்ணுதலாய் காட்டாக் காலே
(தேவாரம் அடங்கன்முறை — இரண்டாம் பாகம் — 717)

5. பக்தி வலையில் படுவோன்

இசையை விரும்புபவனும் அல்லன்;
வேதத்தை விரும்புவனும் அல்லன்;
இசைபாடிய இராவணன் தன் வயதில்
பாதியை இழந்தான்;
வேதம் ஓதிய பிரமன் தன் தலையை இழந்தான்;

எனவே கூடல சங்கம தேவன் பக்தியை விரும்புவன் என்று அறிவீர்களாக என்று பசவேசர் அறிவித்துள்ளார்.

நாதப்பிரியா சிவனெம்பரு
நாதப்பிரியா சிவனல்லய்ய.
வேதப்பிரியா சிவனெம்பரு
வேதப்பிரியா சிவனல்லய்ய.
நாதவ மாடித ராவணங்கே
அரேயாயுஷ்ய வாயித்து;
வேதவன்னேதிர பிரஹ்மன சிர ஹோயித்து
நாதப்பிரியனு அல்ல
வேதப்பிரியனு அல்ல
பக்திப்பிரியா நம்ம கூடல சங்கம தேவ
பசவேசரின் வசனங்கள் — 122

திருநாவுக்கரசரின் பின்வரும் பாடலும் இக்கருத்தினையே இயம்புகின்றது.

"வேதம் ஓதிலென் வேள்விகள் செய்கிலென்
நீதி நூல்பல நித்தல் பயிற்றிலென்
ஓதி யங்கமோ ராறு முணரிலென்
ஈசனை யுள்குவார்க் கன்றி யில்லையே"

(தேவாரம். அடங்கன் முறை இரண்டாம் பாகம் — 6227)

பசவேசரின் பாடல் மேற்கண்ட பாடலின் விரிவுரை போன்று அமைந்திருப்பது நோக்கத்தக்கது.

மேலும் பசவேசர் சங்கம தேவனிடம் கூறுவது போன்று கூறி மக்களைக் கண்டித்துள்ளார். தண்ணீரைக் கண்ட இடங்களிலெல்லாம் மூழ்கி எழுகின்றார்கள்; மரங்களைக் கண்டவுடன் சுற்றி வந்து வணங்குகின்றார்கள்; ஆவியாக மாறக்கூடிய நீரையும், உலர்ந்து அழியக்கூடிய மரத்தையும் மதித்து வணங்குபவர்கள் உன்னை எவ்வாறு அறிய இயலும் என்று கேட்கின்றார்.

நீர கண்டலி முளுகுவரய்ய.
மரன கண்டல்லி சுத்துவரய்ய.
பத்துவ ஜலவனுணகுவ மரன
மெச்சிதவரு நிம்மனெத்த பல்லரு
கூடல சங்கம தேவா

பசவேசரின் வசனங்கள் — 328

மனதில் பக்தி இல்லாமல் செய்யும் வெறும் சடங்குகளால் பயனில்லை என்பதைப் பற்றி வாக்கின் வேந்தர் பின்வரும் திருப்பாடலில் திருவாய் மலர்ந்தருளியுள்ளார்.

"கங்கை யாடிலென் காவிரி யாடிலென்
கொங்கு தண்கு மரித்துறை யாடிலென்
ஓங்கு மாகடல் ஓதநீ ராடிலன்
எங்கும் ஈசன் எனாதவர்க் கில்லையே"
(தேவாரம் அடங்கன்முறை, — இரண்டாம் பாகம் 6625)

6. கரவாடும் வன்னஞ்சர்க்கு அரியவன்

கடவுள் கரவாடும் வன்னெஞ்சர்க்கு அறியவன் என்பதை ஓர் உவமை வாயலாக விளக்கியுள்ளார் பசவேசர். வீட்டின் வாயிற்படியில் மிகுந்த வைக்கோலைத்திணித்து வைத்து, வீட்டினுள்ளே மிகுந்த புழுதியை நிறைத்து வைத்தால், வீட்டிற்கு உரியவன் எவ்வாறு உள்ளே வருவான்? அதே போன்று நம் மனதில் கொடிய எண்ணங்களை நிறைத்திருந்தால், அதன் உள்ளே தங்குவதற்குக் கடவுள் எவ்வாறு வருவான்? என்று கடிந்துரைக்கின்றார்.

மனெயொளகே மனெயொடெயனித்தானோ இல்லவோ?
ஹொஸ்திலல்லி உறுல்லு உறுட்டி மனெயொளகே
ரஜ தும்பி
மனயொளகே மனெயொடெயனில்ல.
தனுவினல்லி உறுசி தும்பி, மனதல்லி விடிய தும்பி,
மனெயொளகே மனெயொடெயனில்ல.
கூடல சங்கம தேவ.

பசவேசரின் வசனங்கள் — 59

வஞ்சனையுள்ளவர்கள் தரும் நீரையும் மலரையும் பார்த்துச் சிரிப்பன் எனச் செப்புகின்றார் சொல்லரசர், (தேவாரம் 6120)

வஞ்சிக் காண்டமே வரலாற்றுக் காண்டம்

திரு கோ. இராமச்சந்திரன்
பச்சையப்பர் கல்லூரி, சென்னை

வஞ்சிக்காண்டம் சிலப்பதிகாரத்திலே மூன்றாவது பகுதியாக விளங்குவதாகும். சிலம்பு, ஒரு முத்தமிழ்க் காப்பியமாகவும், தமிழ் நாட்டின் தலைசிறந்த வரலாற்று நூலாகவும் திகழ்வது. வீரர் வணக்கம் பற்றிய விளக்கம் — வழிபாட்டு முறை — காப்பியத்திற்கு முன்னோடியாக அமைந்ததைச் சங்க நூல்கள் நன்கு விளக்குகின்றன.

மறுப்பும் - விளக்கமும் :

வரலாற்றுப் பேராசிரியராய் விளங்கிய P. T. சீனிவாச ஐயங்கார் அவர்கள், சிலப்பதிகாரத்தில் காணப்படும் வஞ்சிக் காண்டம், வரலாறு, நில இயல் ஆகியவைபற்றிய தெளிவைப் பெறாத பிற்காலத்துப் புலவர் ஒருவராலே பாடப்பெற்றுப் பின்னர் சேர்க்கப்பட்டிருக்க வேண்டும்; காப்பிய நடையும் முன்னிரண்டு காண்டங்களினின்றும் மாறுபட்டதாகவே விளங்குகிறது; வஞ்சிக்காண்டம் தென்னிந்திய வரலாற்றை அறிவதற்குத் துணை செய்வது (பயன் படுவது) ஆகாது என்றெல்லாம் குறிப்பிட்டுள்ளார் — அதாவது பல செய்திகளை மறுத்துள்ளார். அவருடைய கருத்தாவது:

"Hence the third canto cannot with any appropriateness be called Silappadigāram, the book of the Anklet." (p 598) "We are thus forced to conclude that Senguṭṭuvan's northern expedition was invented by a poet ignorant of Indian Geography, and could appear credible only to those ignorant of Indian History.

This is another reason why the third canto of Silappadigāram, even though it be conceded to be a genuine part. and not a supplement, of the poem, ought not to be used as a reliable source of ancient South Indian History." 1.

நில இயல் பற்றிய அறிவைத் தமிழ்ப் புலவர்கள் பெற்றிருந்த காரணத்தினுலேதான் பல ஆயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே, திணைநெறிகளை வகுத்து அவற்றிற்கேற்ற வாழ்க்கை முறைகளைப் பற்றியும் தெளிவாக விளக்கி விட்டுச் சென்றனர். இத்தகைய சிறப்பு பிறமொழிப் புலவர்களுக்கும் - பிறமொழிகளுக்கும் - அன்றும் இல்லை எனக் கூறுவது மிகையன்று. தமிழ்ப் புலவர்கள் வரலாற்றையும் அறிந்தவர்கள் என்பதை முன்னரே கண்டோம். இலக்கியத்திலே வரலாற்றுச் செய்திகளும் பிற கருத்துக்களும் பிணைத்து - பின்னி - வைக்கப்பட்டுள்ளன. இவ்வாறு பிணைத் துக் கூறும் முறையையே பண்டைத் தமிழ்ப் புலவர்களும், பிற மொழிப் புலவர்களும் அன்று மேற்கொண்டனர்.

"Literature and History are twin sisters — inseparable," என ஒரு அறிஞர் (Travelyan) குறிப்பிடுகிருர் இது போன்ற கருத்துக் களின் வன்மையை — ஆற்றலை — P. T. சீனிவாசஐயங்கார் K. A. நீலகண்டசாஸ்திரியார் போன்றவர்கள் உணர்ந்து கொள்ளத் தவறிவிட்டனர். ஆகையால் தான் P. T. S. அவர்கள் வஞ்சிக்காண்டம் வரலாற்றை அறிந்து கொள்ளப் பயன்படாது என நடுநிலை பிறழ்ந்து குறிப்பிட்டு விட்டார்.

சிலம்பும் - வரலாறும்

நூலிலமைந்துள்ள மூன்று காண்டங்களின் வாயிலாகவும் மூன்று இன்றியமையாத உண்மைகள் — செய்திகள் — வலியுறுத்தப்பட்டுள்ளன.

> "அரைசியல் பிழைத்தோர்க்கு அறம் கூற்ருவதூஉம்
> உரைசால் பத்தினிக்கு உயர்ந்தோர் ஏத்தலும்
> ஊழ்வினை உருத்து வந்து ஊட்டும் என்பதூஉம்,"

பதிகத்திலே குறிப்பிடப்பட்டுள்ள செய்திகளாம். உரைசால் பத்தினியாக விளங்கிய கண்ணகியை உயர்ந்தோர் ஏத்தும் வண்ணம் செங்குட்டுவன் சிலை எடுத்தான் என்னும் செய்தி, வஞ்சிகாண்டத்திலேதான் விரிவாக விளக்கப் பட்டுள்ளது. நூலுக்கே உயிர் நாடியாக — கருவாக — விளங்கும் இந்தச் செய்தியை மற்றொரு புலவர் பாடிச் சேர்த்தார் எனக் கூறுவது எவ்வாறு பொருந்தும்? பொருந்தாதே. அவ்வாறு கருதக்கூடாது என்பதற்காகத்தான் மேலைநாட்டு அறிஞர் ஒருவர் மிகத் தெளிவாகக் கீழ்க்காணுமாறு விளக்கம் அளித்துள்ளார்.

"The style and vocabulary of the work (The Ankle Bracelet) as we know it seem quite homogeneous and do not indicate multiple authorship." 2

விளக்கம் பசுமரத்தாணிபோல் அல்லவா அமைந்து விட்டிருக்கிறது! இதன் மூலமாக, இரண்டு காண்டங்களுடனே செய்திகள் முற்றுப்பெற்று விடுகின்றன என P. T. S. அவர்கள் குறிப்பிடுவது பொருந்தாத விளக்கமாகத் திகழ்வதைக் காணலாம். வஞ்சிக் காண்டமும் சேர்ந்தால்தான் — சேரன்செங்குட்டுவன் வரலாறும் ஒன்றுபட்டால்தான், நூல் முழுமையடையும் சிறப்பிணைப் பெறுகிறது. எனவே பண்டைத் தமிழக வரலாற்றை (தென்னாட்டு வரலாற்றை) அறிந்து கொள்ளுவதற்கு வஞ்சிக்காண்டமும் சேர்ந்தேதான் துணைசெய்கிறது. தலையாய இந்தக் கருத்தைத் தெளிவாக உணர்ந்த நிலையில்தான், —

"It is indeed, a valuable mine of information for re-writing the history of the early Pāṇdya, Cōḷa and Cēra Kings".

"These and several other things found mentioned are indeed valuable as throwing sufficient light on the history of the Tamils in the early centuries of the Christian era" —[3] (p-70), என மற்றொரு வரலாற்றாசிரியர் விளக்கம் கூறிச்சென்றுள்ளார்.

அரசர்கள், துறவியர், பெண்டிர் ஆகியோர் அவரவர்களுக்கு உரிய துறைகளிலே நேர்மை குன்றாதவர்களாக விளங்கினால்

அத்தகைய மூன்று சாராருக்காகவும் மூன்று மழை பொழிவ துண்டு என்பதே தமிழர்கள் அன்று கண்ட நெறியாகும் — கொண்ட நம்பிக்கையுமாகும்.

"செங்கோல் கோடியோ செய்தவம் பிழைத்தோ
கொங்கவிழ் குழலார் கற்புக்குறை பட்டோ
நலத்தகை நல்லாய் நன்ஞெடெல்லாம்
அலத்தற்காலை ஆகியது அறியேன்" என விளக்கம்

தருகிறது மணிமேகலை. தெய்வம் தொழாதவளாய்க் கணவனையே கடவுள் எனக் கொண்ட கண்ணகி, மழைவளந்தரும் ஆற்றல் பெற்றவள் என்பதை அறிந்தே செங்குட்டுவன் அவளுக்குச் சிலை அமைத்து வழிபட்டான். அவிசொரிந்து ஆயிரம் வேள்விகளை மேற்கொண்டால் மழையுண்டு என்பது ஆரியர் கண்ட நாகரிகம். 'தெய்வம் தொழாஅள் கொழுநன் தொழுதெழுவாள்' ஆக விளங்கிய ஒருத்தி — கண்ணகி - 'பெய்' எனச் சொன்னல் மழை பொழியும் (உண்டு) எனப் போற்றிப் பெண்மைக்குச் சிறப்பளித்ததுதான் தமிழர்கள் கண்ட நாகரிகம் ஆகும்.

கண்ணகிக்குச் சிலை எடுத்தல் வேண்டும், —

"...........நம் அகல் நாடு அடைந்த இப் பத்தினிக் கடவுளைப் பரசல் வேண்டும்," எனச் செங்குட்டுவனின் துணைவியாக விளங்கிய மாபெருந்தேவியாம் இளங்கோ வேண்மாள் வலியுறுத்திக் கூறியதையும் இங்கு நாம் நினைவிற் கொள்ளுதல் வேண்டும்.

இளங்கோவடிகள் நோக்கம் :

தொல்காப்பியர் காட்டிச் சென்ற நெறியினின்றும் பிறழ்ந்து விடாமல், கற்பிற் சிறந்த கண்ணகிக்கு வழிபாட்டுத் தகுதியை அளிப்பதே—உரைசால் பத்தினியை உயர்ந்தோர் ஏத்துமாறு செய்வதே—நூலாசிரியர் குறிக்கோள் ஆகும்,

"The deification of Pattini is the deification of women and has therefore an eternal value. The cult of Pattini or the chaste is the religion of Cilappatikaram."[4]. எனவே, மூன்ருவது

காண்டமாகிய வஞ்சிக்காண்டத்திலேதான் ஆசிரியருடைய குறிக்கோள் நிறைவுபெறுகிறது—வலியுறுத்தப்படுகிறது. இல்லையெனில், நூலாசிரியர் தம்முடைய குறிக்கோளைத் தாமே வலியுறுத்திக் கூருமல், மற்றொரு புலவர் கூறிவிட்டுப் போகட்டும் எனக்கருதி விட்டுச் சென்ருர் என்று வலிந்து முடிவுசெய்யும் நிலையில், இளங்கோவடிகளுக்கு இழுக்கைக் கற்பிக்க வேண்டிய அவலநிலை அல்லவா ஏற்பட்டுவிடும்! இளங்கோவடிகளுடைய புலமையிலா நம்மைப்போன்ற எளியவர்களால் குறையைக் கண்டுவிட முடியும்? முடியாதே. இதனுல் P. T. S. அவர்கள் தரும் விளக்கங்கள் பொருந்தாதவை என்பது புலனுகவில்லையா?

பத்தினி வழிபாடு, இளங்கோவடிகளுடைய குறிக்கோள், செங்குட்டுவனின் வீரம்—பண்பு ஆகியவைபற்றி அறிஞர்கள் கூறும் கருத்துக்களைத் தொகுத்துப் பார்க்கும்பொழுது நாம் மேலும் மேலும் தெளிவைப் பெற வாய்ப்பு ஏற்பட்டு விடுகிறது.

கருத்துக்களாவன :

"வழிபாட்டுக்கு உரிய தெய்வ வடிவம் பெற்ற கண்ணகியிடத்தில் அந்தச் சிலம்பைச் சேரன் செங்குட்டுவன் காண்கின்ருன்."[5] "It is also probable that below the ground on this spot was a port-holed cist, urn-burial or dolmen, which contained, perhaps, some material remains of the heroine."[6]

"King Gajabāhu of Ceylon was present at the invitation of the Red-chēra, to witness the celebration..............of a sacrifice and the consecration of the temple to the 'Chaste Lady' (Pattini Dēvi) at Vanji on the west coast."[7]

"இனி, திருச்செங்குன்றூரினும் திருவொற்றியூரினும் கண்ணகி கோயில் கொண்டாள் என்று கூறப்படுவதெல்லாம், அக்காலத்தே பத்தினி வணக்கம் நாடெங்கும் பரவிய செய்தி குறிப்பதாகவே கருதத்தக்கது."[8]

"The elevation of Kannaki to God-hood in Cilappatikaaram and her worship by founding temples is associatable with the folk themes popular in kerala."[9]

"In Silappadikaram we have a graphic account of the preparation for and actual raising of a temple to Kannaki as Pathinikkadavul and these temples were known to exist in different parts of Tamil Nad, Kerala, Ceylon and elsewhere.

"In historical times, we have numerous examples of such stone monuments and shrines."[10]

References

1. History of the Tamils, pp 509—601
2. Shilappadikāram — Introduction pIX [Alain Danielon]
3. Studies in Tamil Literature and History pp78—79
4. A History of Tamil Literature (J.M. S.) p 352
5. இளங்கோ அடிகள் (டாக்டர். மு. வ.) பக்கம் 56
6. The Secret chamber p 89.
7. Some Contribntions of South India to Indian Culture p91
8. ஆராய்ச்சித் தொகுதி P. 240
9. Land Marks in the History of Tamil Literature pp9-10
10. The Hero-Stones of South India (A. K. Venkatesan).

குறும்பொறைக் கோமான்

கொடுமுடி ச. சண்முகன்
சென்னைப்பல்கலைக்கழகம்

ஆமூர் கவுதமன் சாதேவனார் என்ற சங்ககாலப் புலவர் கொடுமுடி என்று பெயர் கொண்ட மாவீரன் ஒருவனை அறிமுகப் படுத்துகிறார். (அகம் 159). அவன் கோநகர் ஆமூர். பொய்யறை கள் பல கொண்ட நெடுமதில் சூழ்ந்த நகரம் அது. அதன் புகழ் நெடுந்தொலைவு பரந்திருந்தது இடி மோதும் உயரத்தை உடையதும், நன்மணப் பூக்கள் நிறைந்ததுமான குறும்பொறை மலையின் கிழக்கே அமைந்திருந்தது அந்நகரம். அந்நகர் மீது படையெடுத்து வந்த வானவன் ஒருவனின் மதங்கொண்ட யானைப்படை, ஆமூர்க் கோட்டையில் முட்டி மோதியதன் விளைவு அவற்றின் கொம்புகள் ஒடிந்தனவே தவிர கோட்டை மசியக் காணோம். வானவன் தோற்றுப் போனான். (அகம் 159: 13-17) அக் குறுநில மன்னன் கொடுமுடியின் ஆமூரும் குறும் பொறை மலையும் எவை எனக் காண்பதே இக் கட்டுரையின் நோக்கம்.

முல்லை நிலம்

ஆமூர் செல்லும் வழியைக் கவுதமன் சாதேவனார் விவரிக் கிறார். பெரிய வண்டிகளில் உப்பு மூட்டைகளை ஏற்றிக் கொண்டு பொதி எருதுகள் பூட்டிச் செல்லும் வழி. அவ்வணிகர்கள் இரவில் தங்கியபொழுது சமைத்து உண்ணுவதற்காகக் கூட்டிய கல் அடுப்புகள் ஆங்காங்கு நிறைந்துள்ளன, ஆறலை கள்வர் தம் அம்புகளை அவ்வடுப்புக் கற்களில் தீட்டிக் கொள்கின்றனர். ஆ நிறைகளைக் கவர்ந்து செல்லும் கொடியோர். கொடும்

தோற்றத்தினர். இறைச்சியை வேகவைத்து உண்பர். இலைகளால் ஆன மாலை அணிந்திருப்பர். இவ்வருணனைகளிலிருந்து அறிவது இரண்டு உண்மைகள். கடற்கரையிலிருந்து நெடுந்தொலைவு தள்ளியிருக்கும் உள்நாட்டு நகரம், காடு சூழ்ந்த முல்லை நிலம். குறும்பொறை மலை ஒரு கூடுதல் அடையாளம்.

ஆமூர்கள்

தற்போது தமிழகத்தில் ஆமூர் என்ற பெயரோடு பல ஊர்கள் உள்ளன. செங்கல்பட்டு மாவட்டத்தில் பொன்னேரிக்கு அருகில் ஒரு ஆமூரும், அச்சிறுபாக்கத்திற்கு அருகில் சித்தாமூர் சிறுதாமூர் என்ற ஊர்களும் உள்ளன. மாமல்லை ஆமூர்க் கோட்டத்தைச் சேர்ந்த ஆமூர் நாட்டில் இருந்ததாகக் கல்வெட்டுச் செய்தி ஒன்று கூறுகிறது. (S. I. I. Vol. No. 377) தென்னாற்காடு மாவட்டத்தில் பன்ருட்டிக்குப் பக்கத்தில் நாவுக்கரசர் தோன்றிய திருவாமூர் உள்ளது. தஞ்சை மாவட்டத்தில் நாகூரிலிருந்து பூந்தோட்டம் செல்லும் வழியில் ஏனங்குடிக்கு அருகில் ஒரு ஆமூர் உள்ளது.

சிறுபாணாற்றுப் படையின் பாட்டுடைத் தலைவன் நல்லியக்கோடனின் மூன்று பெருநகரங்களில் ஆமூரும் ஒன்று. நல்லியக்கோடன் தொண்டை மண்டலத் தலைவன். மேலே கூறிய ஆமூர்கள் நல்லியக் கோடனின் ஆமூரிலிருந்து குடி பெயர்ந்த மக்களால் அமைத்துக் கொண்ட ஊர்களாக இருக்கலாம். மேலும் செங்கல்பட்டு, தென்னார்க்காடு, தஞ்சை முதலியன கடற்கரை மாவட்டங்களாதலால் அவை கொடுமுடியின் ஆமூர் அல்ல எனத் துணியலாம்.

முசிரி ஆமூர்

திருச்சி மாவட்டத்தில் குளித்தலை வட்டத்தில் முசிரி செல்லும் வழியில ஒரு ஆமூர் உள்ளது. இது உள்நாட்டு ஊர்தான். ஆனால் காவிரியின் அணைப்பால் வயல் சூழந்த மருதநிலம். மேலும் அதன் மேற்கே மலைகள் ஏதும் இருந்த அடையாளமே இல்லை.

இந்த ஆமூர் சங்க இலக்கியங்களில் குறிப்பிடப்படுகிறது. (புறம் 80). சோழன் கோப்பெரு நற்கிள்ளி ஆமூர் மல்லனை வென்றதாகக் கூறப்படுகிறது. 'வெல்போர்ச் சோழர் ஆமூர்' என்றும் ஐங்குறுநூறு (மருதம் 56) கூறுகிறது. எனவே முசிரி ஆமூரையும் தள்ளிவிடலாம்.

கொங்கு நாட்டு ஆனூர்

கோவை மாவட்டத்தில், தாராபுரம் வட்டத்தில் நொய்ய லாற்றங்கரையின் வலது கரையில் ஆனூர் என்ற ஊர் உள்ளது. தற்போது பழைய கோட்டை என வழங்கப்படுகிறது. நல்ல சேனாபதிச் சர்க்கரை மன்றாடியார் அவர்களின் சொந்த ஊர்.

சென்னிமலை, அரச்சலூர் மலைகளின் தென்கிழக்கே அமைந் துள்ளது உள்நாட்டு ஊர். கீழ்பவானிக் கால்வாய்கள் வரு முன்னர் காடுகள் நிறைந்த முல்லை நிலமாக இருந்தது. இந்த ஆனூரே கொடுமுடியின் ஆமூராக இருக்கலாம். அதை உறுதி செய்ய குறும்பொறை மலையை அடையாளம் காணல் வேண்டும்.

குறும்பொறை

குறும்பொறை என்ற சொல், தமிழ் இலக்கியங்களில் பொதுப் பொருளில் கரடு (ஐங்கு. 183) பொற்றை, பாலைநிலத்தூர் (பெருங். 38: 117) ஆகியவற்றைக் குறித்து நிற்கிறது. முன்னர் கூறிய அகம் 159 ஆம் பாடலிலும் பதிற்றுப்பத்திலும் ஒரு மலையைக் குறித்து நிற்கிறது (74). பெருஞ்சேரல் இரும்பொறை என்ற சேர மன்னனை அரிசில் கிழார் பாடியது எட்டாம் பத்து. இவன் கருரைத் தலைநகராகக் கொண்டு ஆட்சி செய்தவன். இவனது ஆட்சிப் பரப்பில் ஒரு பெரிய மலையை அடுத்துக் குறும்பொறை என்ற சிறிய மலை இருந்ததை அறியலாம். மான்கள் அங்கு மேய்ந்து திரிந்ததை அரிசில் கிழார் காட்டு கிறார்.

நல்லியக் கோடனைப் பாடுகின்ற நத்தத்தனார் சிறுபாணாற் றுப்படையில் கடை ஏழு வள்ளல்களைப்பற்றிக் கூறுகிறார். அதில் குறும்பொறை நாடு குறிப்பிடப்படுகிறது. (சிறுபாண் 107-111).

ஓரி கொங்கு நாட்டில் கொல்லிமலைப் பகுதியை ஆண்ட குறுநில மன்னன். பெருஞ்சேரல் இரும்பொறையோடு சமகாலத்தில் வாழ்ந்தவன். பெருஞ்சேரல் இரும்பொறையும் திருமுடிக்காரியும் சேர்ந்து ஓரியையும் அதிகனையும் வென்றூர்கள். ஓரியின் ஆற்றல் குறும்பொறை வரையிலும் பரவி இருந்திருக்க வேண்டும். முதலில் சேரமன்னன் கீழ்வாழ்ந்து பின் தன்னுட்சி புரியத் தலைப்பட்டிருக்க வேண்டும். ஓரி என்ற பெயர் இயற் பெயராக இப்பகுதியில் வழங்கி வந்ததைப் புகழியூர் கல்வெட் டால் அறியலாம்.

பாடற் பொருளைக் காண்போம். "செறிந்த கொம்பு களிடத்தே நறும் பூக்கள் நிறைந்த நக அல்லது சரபுன்னை, மரங்கள் அடர்ந்த நாகமலை உள்ள குறும்பொறை நாடு" என்ருகும். 'நாகத்து' என்பது 'நாகமலை அமைந்துள்ள' என்று விரியும். சென்னிமலையை அடுத்துள்ள அரச்சலூரிலுள்ள மலையே நாகமலை ஆகும்.

குறும்பொறை மலை உள்ள இடம் குறும் பொறை நாடு என அழைக்கப்பட்டுள்ளது. சென்னிமலை அக்காலத்தில்' சென்னிக் கோடு' என வழங்கப்பட்டுள்ளது. (நற். 28). சென்னிமலை, நாக மலை இவற்றிடையே மணிமலைக்கரடு, குட்டிக்கரடு என்ற இரு சிறுமலைகள் உள்ளன. குட்டிக்கரடு என்பதன் இலக்கிய வழக்கே குறும்பொறை ஆகும்.

இந்தக் குட்டி கரடு மீது தற்போது பழைமைச் சான்ருக ஐயம் கொள்ளும் அளவில் ஒரு அடையாளம் உள்ளது. வட்ட வடிவமான கருங்கல் அடுக்குகள் இரண்டு உள்ளன. புதை பொருள் ஆய்வுகள் தமிழகத்தின் ஆதி காலத்தில் வட்ட வடிவக் கட்டிடங்கள் பல இருந்ததைக் கண்டு பிடித்துள்ளன.

எனவே இந்தக் குட்டிக் கரடே மாவீரன் கொடுமுடியின் குறும்பொறை மலையாக இருக்கலாம்.

இந்த ஆமூருக்கு வரும் வழி ஆறலைகள்வர் மிகுந்த இடம் என்று கவுதமன் சாதேவனுர் பாடியுள்ளதைக் கண்டோம்

(அகம் 159). கொடுமுடிக்குப் பின் சுமார் 600 ஆண்டுகளுக்குப் பின்னர் சுந்தரமூர்த்திநாயனுரை அவிநாசியில் சிவபெருமான் பூதகணங்களை ஏவிக் கொள்ளை அடித்ததோடு ஒப்பிட்டு மகிழலாம்.

கொங்கு மண்டலத்து உள்நாட்டுப் பிரிவான இருபத்து நான்கு நாடுகளுள் 'குறுப்பு நாடு' ஒன்று. 'கொங்கில் குறும்பில் குரக்குத் தளியாய்' என்பது சந்தரர் தேவாரம். குறுப்பு நாடு சென்னிமலையின் அடிவாரத்திலிருந்து மேற்கே உள்ள பகுதி யாகும். குறும்பொறை நாடு என முன்னர் வழங்கி வந்த பகுதி சுருங்கி பிற்காலத்தில குறுப்புநாடு எனப் பெயர் கொண்டு விட்டது.

ஏட்டாம் பத்து 74-ஆம் பாட்டில் ஐந்தாம் வரியில் ''கொடு மணம் பட்ட வினைமாண் அருங்கலம்'' என்று அரிசில் கிழார் பாடுகிருர். இதற்கு அடுத்த வரியில் குறும்பொறை மலையைப் பற்றிக் கூறுகிருர். இந்தக் கொடு மணம் என்ற ஊர் சென்னி மலையை ஒட்டி உள்ளது. தற்போது கொடுமணல் என்று வழங்கப் படுகிறது. குறுப்பு நாட்டு தொகைப் பாடலில் இடம் பெற்று உள்ளது.

வெல்போர் வானவன்

குறும்பொறைக் கோமான் கொடுமுடியுடன் போரிட்டவன் யார்? 'இலக்கிய வரலாறு' என்னும் நூலில் பேராசிரியர் கா. சுப்பிரமணியப் பிள்ளை அவர்கள் இவனை அடையாளம் காட்டுகிருர். அவன் பல்யானைச் செல்கெழுகுட்டுவன் ஆவான். இமயவரம்பன் நெடுஞ்சேரலாதனின் தம்பி. கொங்கு நாட்டில்-ஸ்கந்தபுரம் கொங்கூர் (தாராபுரம்) என்ற ஊரிலிருந்து ஆட்சி செய்தவன். வானவன் (வானவரம்பன்) எனப் பெயர் கொண்ட வன். உம்பர்க் காட்டை (ஆனைமலையை)த் தன்கோல் நிறீஇயவன். அயிரை மலை (பழனியை அடுத்துள்ள ஐவர்மலை) யின் தலைவன். பூழி நாட்டினை வென்றவன். பெரும் யானைப் படை கொண்டவன்.

இவன் எப்படி ஒரு குறுநில மன்னனிடம் தோற்றுப்போய் இருக்க முடியும்? எல்லாப் போரிலும் வெற்றியே கிடைக்கும் என்பது இயலுமா?

முதல் போரில் தனது யானைப்படையை அனுப்பி இருக்கலாம். அதில் கொடுமுடி வென்று அப்படையைத் துரத்தியிருக்கலாம். அந்த வெற்றியைப் பாராட்டி கவுதமன் சாதேவனர் பாடியிருக்கலாம்.

பின்னர் பெரும்படையோடு தானே வந்து கொடுமுடியின் ஆமூர் மதிலை அழித்து வாகை சூடியிருக்கலாம். பல்யானைச் செல்கெழு குட்டுவனைப் பாடும் மூன்ரும் பத்து இவ்வெற்றியைச் சிறப்பித்துப் பாடுகிறது.

ஆ கெழு கொங்கர் நாடகப் படுத்த
வேல்கெழு தானை வெருவரு தோன்றல்
(பதிற். 22/15-16)

என்று விளிக்கின்ருர். அப்பாடலின் பின் பகுதியில் குதிரை, யானை, காலாட் படை வீரர்கள் கோட்டையைத் தகர்த்து வென்றதும், அருகிலிருந்த புனலில் நீராடும் போது எழுந்த பேரொலியை வியந்து கூறுகிருர். ஆமூர் நெய்யல் ஆற்றங் கரையில் இருந்ததை இங்கு நினைவு கொள்ளலாம்.

திருப்பாண்டிக் கொடுமுடி

இந்த ஆமூரிலிருந்து சுமார் 10 கல் தொலைவில் உள்ளது திருப்பாண்டிக் கொடுமுடி என்ற ஊர். இதன் முதற்பெயர் கறையூர். காவேரியின் வலது கரையில் அமைந்துள்ளது.

“கறையூரிற் பாண்டிக் கொடுமுடி நற்றவா” என்று தேவாரப் பாடல் கூறும். கோயிற் கல்வெட்டுக்கள் திருப்பாண்டிக் கொடுமுடியார், கொடுமுடி மகாதேவர், திருப்பாண்டிக் கொடுமுடி ஆளுடைய நாயனர்” என்றும் ஆண்டவனை அழைக்கின்றன. புதிதாக ஆற்றங்கரையில் கண்டு பிடிக்கப்பட்ட

பனிரண்டாம் நூற்ருண்டுக் கல்வெட்டு ஒன்று (284/ 1961- 62 AR of I. E.) 'ஆம்பரநாதப் பெருமானை என விளிக்கிறது. ஆம்பர நாதப் பெருமாள் என்பது ஆமூர்நாதப் பெருமாள் என்பதன் திரிபாக இருக்கலாம். எனவே கொடுமுடியின் தொடர்பாக ஆண்டவன் திருநாமம் அமைந்துள்ளதை உணரலாம். காலப் போக்கில் ஆண்டவன் பெயர் மகுடேசுவரன், மகுடபதி என மாறிவிட்டது. ஆண்டவன் பெயரான கொடுமுடி ஊருக்கு நிலைத்து விட்டது. அதனுல் அதன் பழைய பெயரான கறையூர் வழக்கொழிந்து விட்டது.

A Comparative Study of the Tamil and Kannada Proverbs

Thiru V. PERUMAL
Kolar Gold Field

Introduction:

It is a well established conclusion in the field of linguistics that Tamil and Kannada belong to the Dravidian Linguistic family. Both are cultivated and refined languages with high antiquity. From time immemorial Tamil is described as Nectar (Ambrosia) and Kannada as Fragrance (Kasthuri)-(Tamil Amizhthu. Kannada Kasthuri). Hence, it is quite clear that Tamil and Kannada have their own merits and excellence. A systematic and analytical study of Tamil and Kannada Proverbs with a comparative outlook will certainly throw an appreciable flood of new light on various aspects of culture of the Tamils and Kannadigas. Such a comparative study of scientific lines will certainly enable us to understand fully and perfectly the vital and basic similarities of the people of the two linguistic groups. An impartial and comparative study of the Tamil and Kannada Proverbs will certainly establish close and intimate affinity between the Tamilians and Kannadigas in the intellectual, literary, linguistic and culturalfi elds.

Two Divisions of Literature:

Proverb is the basic and popular literature of high antiquity. All the literature can be classified conveniently into two

main divisions, viz., the Oral Literature and the Written Literature. Folk songs, folk tales, ballads, legends, myths, fables and proverbs form the 'Oral Literature'. They are transmitted orally from one generation to the other. The Oral Literature which is also known as 'Folklore' had its genesis among the unsophisticated rural folk of yore. Folklore is the oral literature of the people, by the people and for the people. On the other hand, the Written Literature that consists of epics, short stories, poetry, novels, essays, plays, etc., are the productions of the individual writers whose names are known. The former is meant for all, whereas the latter is meant only for the educated. Proverb is a part and parcel of the folk literature. Its role in forming the opinion of the populace is very great and significant.

Economics :

Economics is a practical science which is based purely on common sense. The ordinary man may not know the various theories and principles of academic economics that are taught in the class rooms of the Colleges and Universities. He may be even totally ignorant of Adam Smith, Ricardo, Alfred Marshal J.. M. Keynes, Lionel Robbins and other leading Economists. It can be said without even an iota of reservation that he possesses a sound knowledge of practical Economics. The very fact that a number of Proverbs (bearing on economic thought) came into being bear ample testimony to the profundity of practical knowledge of economics of the laymen. 'Cut your Coat according to the Cloth.' It is an English Proverb which is the outcome of applied Economics. 'Stretch your feet according to the Mat'. This is the parallel proverb found in Tamil and Kannada. 'Paaikku thakunthapadi kaalai neettu' – Tamil; ' haasige iddashtru kaalu chaachu' - Kannada. The whole implication of these proverb is that ons's expenditure must be within one's income. In other words, every individual

must make it a point to chalk out a surplus budget and not a deficite budget.

Ethics :

Laws can be classified into two main divisions, viz., the Law of Nature and Human Law. The former is universal, eternal, natural and above all made by the Almighty. The latter is found by the human beings. The human laws may be changed from time to time and may differ from place to place. 'Man is mortal' is a law of nature. 'Man should not drink liquor' is the law of the State. The former is universal, the latter is regional. No one can violate the law of nature. But, people may violate the law of the land. Every rule (law) has and must have an exception. The law of the land which is in force during normalcy may not be applicable during the times of emergency and necessity. Hence, the English Pioverb 'Necessity knows no law' came into being. There is the parallel thought in the proverb of our languages ("Aapathukku paavam illai" - Tamil ; "Aapathige paapavilla - Kannada). The meaning of the proverb is that there is no sin in times of danger.

Religion :

Religion is the spiritual way of life. It is the divine path which leads the devotees to the Almighty. Religion is not meant for teaching or preaching but for practice. India is a land of many religions. There are many religious and spiritual centres and holy places in India ranging from Himalayas in the North and Cape Comorian in the South. Among the important holy places (for Hindus) in India, Kasi (Varnasi, Benares) in the North and Rameswaram (Tamil Nadu) in the South are considered to be very important. The phrase 'From Kasi to Rameswaram' has become a proverbial idiom in Tamil language. There is an age old faith among the Hindus to think and remember Kasi with a deep sense of divine reverence. The traditional Hindus are considering Kasi as a divine centre of

high sanctity and the Ganges as the most sacred river. The conservative Hindus have a strong and deep rooted faith in the sanctum sanctorum of Kasi and in the divinity af the River Ganges. They think and feel in their heart of hearts that a worship of Lord Viswanathan at the Kasi Temple and a bath in the Ganges will remove completely their sins. This religious sentiment and faith has taken a deep root in the mind and heart of the Hindus in India and abroad. Though Kasi and Ganges have the divine power to remove and wash away the sins of any quantity there are people who are capable of committing sins in such a quantity beyond the capacity of the divine power of Kasi and Ganges. The existence of such people resulted in a proverb 'Even if you go to Kasi you cannot remove your sin' - 'Kasikku ponalum karumam tholaiyathu'– Tamil ; 'Kaasige hoadaru karma tholagalilla' - Kannada. This proverb throws a light on the religious thought of the Hindus.

Health and Medicine :

There are many proverbs pertaining to various aspects of health and medicine. Siddha and Ayurveda systems of medicine belong to this country. Dried ginger has a high degree of health and medical values. It is good for health, capable of healing illness and disease. Dried ginger plays a remarkable role in medicinal mixture in the indigenous medical systems of Siddha and Ayurveda. 'There is no medicine without dried ginger' is a proverb. (Sukku illatha kashayam undaa? - Tamil; 'Sunti illade kashaayavilla' - Kannada). It should be remembered that dried ginger is widely used as a domestic medicine even today, particularly by the people in villages. It is cheep but best.

Love :

Love is a tender, subtle and refined feeling that takes its origin from the heart of hearts. It binds the two hearts and

make them one. The husband and wife are united harmoniously by pure love. Though the husband and wife are two persons physically, they are one in views, sentiments, feelings, etc. In short, they have two bodies but one soul. The whole philosophy and concept of ideal love is explained in one short proverb. 'Bodies are two but soul is one' ('Udal irandu uyir onru' - Tamil: Odal eradu Jeeva onde' - Kannada). The difinition of love which is in the form of a proverb is apt in each and every sense of the term.

Psychology :

The definitions vary from time to time to keep pace with the advancement of psychology. 'Psychology is a science of human behaviour'. This is one of the modern and current definitions of psychology. Human mind is the cradle of thousands of desires. The human mind is dominated by two major factors, viz., 'I' ness and 'my' ness. 'I'ness is the result of arrogance, egoism and egotism and 'my'ness is the outcome of excessive desires and selfishness. With the help of scientific and technical know how of modern days, it is possible to measure the height of the tallest mountain and fathom the depth of the deepest ocean. But, it is practically impossible to measure the desires that are found in the human mind even by the most outstanding and leading authority on psychology. The desires found in the human mind are so intensive and extensive that they could be neither mathematically calculated nor psychologically estimated. In short, the human mind consists of a huge ocean of desires. 'Desire has no boundary' goes a proverb ('Aasaikkuoor alavillai' - Tamil; 'Aasvge meyeilla' - Kannada). This proverb stands as a challenge to every psychologist.

Apart from these proverbs, there are numerous maxims in Tamil and Kannada which have become proverbial. Proverb is a popular old saying whose author is unknown. But, certain

maxims, aphorism, thought provoking and appealing ideals have attained the status of proverbs owing to wide popularity and currency among the people. Though they are not proverbs in the strict and technical sense of the term, for all practical purposes they may be considered as proverbs having in view their wide popularity and currency. For instance, the maxims of Avvaiyar, the poetess of Tamil Nadu, who flourished in the 10th century A. D. popular both among the educated and the masses. Likewise, the appealing and attractive ideas of the Kannada Poets and scholars have attained the status of proverbs. For instance, the words of Basavanna 'Devanobha Nama halavu' ('God is one but names are many') have become very popular and gained the proverbial status. All such maxims pregnant with profound meaning can be treated as proverbs, in the broad sense of the term.

To conclude, there are thousands of proverbs in Tamil and Kannada in various points of agreement. Some proverbs are identical, many are similar and most are parallel. It is practically certain that a comparative study of Tamil and Kannada proverbiology will strengthen the cultural unity and affinity between the Tamils and the Kannadigas.

தோடா பழங்குடிகளும் சுமேரிய உறவும்

திரு. சு. சக்திவேல்
கல்கத்தா & அண்ணுமலைப் பல்கலைக்கழகம்

தோடா பழங்குடி மக்கள் பல நூற்ருண்டு காலமாக நீலகிரியில் வாழ்ந்து வருகின்றனர். தோடா பழங்குடிகளுடன் கோத்தர், இருளர், பணியர், குறும்பர், காட்டுநாயக்கர், கசவர் போன்ற பழங்குடி மக்களும் நீலகிரியில் வாழ்ந்து வருகிருர்கள். அனைத்துப் பழங்குடி மக்களும் ஒரே மாவட்டத்தில் வாழ்ந்தாலும் பண்பாடு, பழக்கவழக்கங்கள், தொழில், மொழி ஆகியவற்ருல் வேறுபட்டவர்களாவர். தோடர்களது வாழ்க்கை முழுதும் எருமையைச் சுற்றியே சுழல்கிறது. கோத்தரது வாழ்வு பல கருவிகளை உற்பத்தி செய்வதிலும் படகரது வாழ்வு விவசாயத் திலும் மற்ற பழங்குடி மக்களது வாழ்க்கை காட்டுப் பொருட் களைச் சேகரிப்பதிலும் தேன் எடுத்தல் போன்றவற்றிலும் கழிகின்றது. தோடர்கள் தனித்து வாழ்ந்த வாழ்க்கையின் பலனுக, அவர்களிடையே சில சிறப்புத் தன்மைகளைக் காண்கிருேம்.

தோடர்களது பூர்வீகம் (Origin) பற்றி இன்னும் முழுமையாக ஆராயப்படவில்லை. தோடர்களைப் பற்றி நன்கு ஆய்ந்த ரிவர்ஸ் (1906) அவர்கள் தோடர்கள் மலபாரினின்றும் வந்தவர்களாக யிருக்க வேண்டும் என்கிருர். மலபார் மக்கட்கும் தோடர்கட் கும் பொதுவாகவுள்ள பல்கணவமணம் (Polyandary), காமக் கிழத்தியர் உறவு, மாப்பிள்ளை மணப்பெண்ணுக்குத் துணி கொடுத்தல், உறவினர்கள் பிணத்திற்குத் துணி போத்துதல், 'தொட்ரி', 'மித்குவாடர்', போன்றவற்றைப் பயன்படுத்துதல்

முதலியவற்ருல் தோடர்கள் மலபாரினின்றும் வந்திருக்க வேண்டுமெனக் கருதுகிருர். அதற்கேற்றுற்போல தோடர்கள் சாமியாடும் போழ்து மலையாள மொழியில் பேசுவதும் இறந்தபின் ஆவி மேற்குநாடு செல்லும் என்று நம்புவதும் சான்றுகளாகக் காட்டப் படுகின்றது பேராசிரியர் எமனே (Emeneau) போன்ருேர் மேற்கண்ட பழக்கவழக்கங்கள் இவர்கட்கு மட்டுமின்றி எல்லாத் தென்னிந்தியப் பழங்குடி மக்கட்கும் பொருந்தும் எனக் குறிப்பிடுகிருர். சிலர் இராவண பரம்பரையைச் சார்ந்தவர்கள் என்று கூறுகிருர்கள். இவர்களிடையே பல்கணவ மணம் வழக்கிலிருப்பதால் பஞ்சபாண்டவ வம்சத்தைச் சோந்தவர்களென்றும் கூறப்படுகிறது. அவர்களது நாட்டுப்பாடல்களிலும் பஞ்சபாண்டவ வம்சம் பற்றிய குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன. நீலகிரியில் அகழ்ந்தெடுக்கப்பட்ட புதை குழியிலிருந்து கத்தி, மணி, இரும்புக் கருவிகள் முதலியவற்றைக் கண்டுபிடித்துள்ளனர். கொண்டைபோட்ட மனித உருவச் சின்னமும் கிடைத்துள்ளது. பிணத்தோடு பாசிமணி முதலியவற்றைப் புதைப்பது புத்தமதத்தினரின் வழக்கம் என்று தெரியவருகிறது. மேலும் தோடர்கள் கருவிகளைப் பயன்படுத்தியதாகத் தெரியவில்லை. வில்லையும் அம்பையும் சடங்குப் பொருளாகத்தான் இன்றுவரை பயன்படுத்துகின்றனர். தாமரை போன்ற வடிவுடைய கலைத் திறன் வாய்ந்த தட்டொன்றும் கிடைத்துள்ளது. இதனைக் குறித்துத் தொல் பொருளாய்வாளர்கள் நன்கு ஆராயின், மேலும் சில வரலாற்றுச் சான்றுகள் கிடைக்கக்கூடும் என பிரிக்ஸ் (Breeks) (1871) அவர்கள் தனது நூலில் குறிப்பிட்டுள்ளார்கள்.[1]

உடலளவுகளைக் கொண்டு (Anthropometric data) தோடர்கள் "வடக்கு இண்டிட்" பிரிவைச் சார்ந்தவர்கள் என்று எய்க்ஸ்டெட் (Eickstedt) கூறுகிருர். மத்திய ஆசியாவைச் சார்ந்த தந்தைகால்வழிப் பிரிவைச் சேர்ந்த இந்தோ ஆரிய மொழி பேசுகின்ற பழங்குடிகளில் சிலர் இப்பிரிவைச் சார்ந்தவர்களாவர். டாக்டர் அய்யப்பன் போன்ற மானிடவியல் பேரறிஞர்கள் தோடர்கள் தொல்மத்தியத்தரைக்கடல் இனத்தைச் சார்ந்த

---

1. Breeks J. W., An account of the Primitive Tribes and monuments of the Nilgiris, London 1873.

வர்கள் (Proto Mediterranean) என்று கூறுகின்றூர்கள்[2]. இக் கருத்தை அறிஞர் பலர் ஏற்றுக்கொள்கின்றனர். பிராஹுவி மொழி பேசும் பலுசிஸ்தானத்தில் பயன்படுத்தும் 'செதக்ரும்' தோடர்கள் ஈமச்சடங்கில் பயன்படுத்துவதும் ஒரே மாதிரியாக உள்ளது. மற்றும் தோடர்களது விசேஷ வணக்கமான 'கோல்மீள் விடுத்' போன்றவற்றை மத்திய இந்தியப் பழங்குடி களிடையேயும் காண்கிரேம்.

தோடர்களது குடிசை பல்லவர்களது கட்டிட அமைப்புப் போன்றிருப்பதால், பல்லவ வம்சத்தைச் சார்ந்த தோடர்கள் நீலகிரியில் குடியேறியிருக்கலாம் என்ற கருத்தும் நிலவுகிறது. தோடா மொழிக்கும் கன்னட மொழிக்கும் நெருங்கிய தொடர்பு இருப்பதாலும், மைசூரைச் சார்ந்த பல சாதியினர் சில நூற்றூண்டு காலமாக நீலகிரியிலே வாழ்வதால், இவர்களும் மற்றவர்களைப் போன்று மைசூரினின்றும் வந்தவர்களாக யிருக்கலாம் என ஊகிக்க வேண்டி உளது. குடகு நாட்டைச் சார்ந்தவர்களாக இருக்கலாமென்றும் சிலர் கருதுகின்றனர். மேட்ஜ் (Metz) (1864) போன்ற மானிட வியலாரும் மைசூரினின்று வந்திருக்கலாமெனக் கூறுகிறுர்கள்.

கிரேக்க அரசர் பீட்டரவர்கள் (Prince Peter of Greece (1949) தோடர்களது பூர்வீகத்தைப் பற்றி ஆராய்ந்தார். தோடர் களது தெய்வங்களின் பெயரும் சுமேரியரது தெய்வங்களின் பெயரும் ஒத்திருப்பதை இவர் கண்டுபிடித்தார். ஈராக்கிலுள்ள பழங்குடி மக்கட்கு நீர் எருமை பொருளாதார முக்கியத்வம் வாய்ந்ததுபோல, தோடர்களது வாழ்வும் எருமை மந்தையைச் சுற்றியே சுழல்வதும் இவண் குறிப்பிடத்தக்கதாகும்[3]. உருவ அமைப்பிலும் (Physical Feature) சில ஒற்றுமைகள் காணப் படுவதால், தோடர்கள் மெசபடோமியாவினின்றும் வந்தவர்

2. Aiyappan A., An Introduction to Possible Sumerian Survivals in Toda Rituals p xiv, 1951.

3. The Anthropology of Iraq-The Lower Euphrates-Tigris Region Field Museum of Natural History 30, Part 1, No. 2, 1949.

களென்று கூறுகிறார். கான்க்ரேவ் (Congrave) அவர்களும் தோடர்கள் சித்திய இனத்தைச் சார்ந்தவர்களாகயிருக்க வேண்டுமென்கிறார். பிளவட்ஸ்சி (Blavatsky) என்பவரும் இதே கருத்தைத்தான் வெளியிட்டுள்ளார். பழங்குடி மக்களிடையே தோடர்கள்தான் எருமையைப் புனிதமானவை (Sacred) சாதாரணமானவை (Ordinary) என இரு பிரிவாகப் பிரித்து, புனிதமான எருமையைத் தெய்வமாக வழிபடுகின்றனர். பால், மோர், கடையும் பொருட்கள் முதலியவற்றைச் சடங்குப் பொருட்களாகக் கருதுகின்றனர். புனித எருமைகட்குத் தனி பெயர்களும் உண்டு. கோயில் பூசாரிகள்தான் இவற்றில் பால் கறக்கவேண்டும். பால் கறப்பதற்கு முன் பல சடங்குகளை அவர் மேற்கொள்ள வேண்டும். அவர்களது மதமே பாற்பண்ணையைச் சுற்றிச் சுழல்கிறது எனலாம். இவர்களது மதத்தைப் பற்றி முழுமையாக எவரும் ஆராயவில்லை.

இந்தியாவிற்கும் மெசபடோமியாவுக்கும் பல நூற்றாண்டு காலமாகத் தொடர்பிருக்கிறது என்பதைத் தொல்பொருளாய்வு மூலம் அறிகிறோம். பாபிலோனியாவிலுள்ள பாழடைந்த கோவில்களில் மலபார் தேக்குமரங்களைக் காண்கிறோம். ஒரு காலத்தில் படகுகளும் இத்தேக்குமரத்தால்தான் கட்டப்பட்ட வையாகும். பெர்சியன் வளைகுடாவிற்கும் இந்தியாவிற்கும் நடந்த வாணிபத்தைப் பற்றி மொஹஞ்சாதரோ- ஹரப்பாவில் கிடைத்த நினைவுச் சின்னங்களிலிருந்து அறிகிறோம். சுமேரியா வினின்றும் வந்த வியாபாரிகள் தங்கள் நாட்டுக்குத் திரும்பாமல் இங்கேயே தங்கி, தனித்த வாழ்க்கையை வாழ ஆரம்பித்து விட்டனர். பொதுவாக இந்திய மதங்களில் சுமேரியனின் கூறு பாடுகளைக் காணலாம். சிவனுக்கும் சுமேரிய தெய்வமான நின் கிஜ்ஜிதாவுக்கும் ஒற்றுமையிருப்பதாகத் தத்துவப் பேரறிஞர் கள் கூறுகின்றனர்.

கிரேக்க அரசர் பீட்டரவர்கள் (1949) தோடர்களிடையே நடத்திய கள ஆய்வின் பலனாக, சில தோடர்களது தெய்வங் களின் பெயரும் சுமேரிய தெய்வங்களது பெயரும் ஒற்றுமை

யுடையதாகத் தனது நூலில் குறிப்பிட்டுள்ளார்[4]. அத்தெய்வங்களது பெயர்கள் இவண் தரப்பட்டுள்ளன.

தோடா	சுமேரியா
1. என் (வழிபாட்டின்போது அன் அல்லது அனு என்று உச்சரிக்கின்றனர்) (அம் நாட்டின் தெய்வம்)	அன் அல்லது அனு சுமேரியரது முக்கிய தெய்வம்
2. தேக்குறிச் 'என்'னின் சகோதரி-பெண் தெய்வம். வழிபாட்டின் போது 'இஸ்தர்' என்றும் கூறுவர்.	இஸ்தர் - பெண் தெய்வம்
3. இன்னினி 'தேக்குறிச்' தெய்வத்தின் மற்ெருரு பெயர்.	இன்னினி - மேலுலகப் பெண் தெய்வம்
4. நின்துத் 'நோன்' மந்து தோடர்கள் 'நின்துத்'	நின்துத் - பெண் தெய்வம்
5. மக்	மக் - தலைமைப் பெண் தெய்வம்
6. எல்லில் அல்லது என்லில் காலைவழிபாட்டின்போழ்து தோடர்களால் வழிபடும் தெய்வம் (பூமிதேவி)	என்லில் அல்லது எல்லில் பூமாதேவி
7. நெலு	நின்லில்

4. Prince Peter of Greece, Possible Sumerian Survivals in Toda rituals pp. 8–20. Bulletin of the Madras Govt. Museum, Madras 1951.

தோடா	சுமேரியா
8. உத்வே	உது - சூரிய (கடவுள்)
9. சின்	
சந்திரனை வழிபாட்டின் போது 'சின்' என்றழைப்பர்	சின் - சந்திரன் (கடவுள்)
10. நின்குர்ஸக் தீமந்தில் விளக்கேற்றும் போது வழிபடும் தெய்வம்	நின்குர்ஸக் - 'மலைராணி' தெய்வம்
11. நினுர்தா - மிதுர் மந்திலுள்ள தோடர் வழி படும் தெய்வம்	நினுர்தா - போர்க் கடவுள்

என்கி (நீர்க்கடவுள்) மர்துக் (பாபிரோனியாவில் முக்கிய தெய்வம்) நுஸ்கு (நெருப்புக் கடவுள்), நிதபா, இம்மர் (மழை தெய்வம்) போன்ற முக்கியமான சுமேரிய தெய்வங்களது பெயர்கள் தோடர்களது சமயச்சடங்கில் இடம் பெறவில்லை. மர்துக் போன்ற தெய்வம் பாபிலோனியாவில் முக்கிய இடம் பெறுவதற்கு முன்பே, தோடர்கள் இவர்களுடன் தொடர்பு கொண்டிருக்க வேண்டுமென பீட்டரவர்கள் கூறுகிறார். 'என்', 'சின்', போன்ற தெய்வங்களைத் தவிர மற்ற தெய்வங்களை எவ்வாறு சுமேரியாவுடன் தொடர்பு படுத்திக் காட்ட முடியும் என்பது புரியவில்லை. மேலும் சுமேரிய தெய்வங்களது பெயரும் அவ்வாறே எவ்வித மாற்றமுமின்றி தோடாவில் எவ்வாறு இடம் பெற்றிருக்க முடியும் என்பதும் ஆய்வுக்குரியதாகும். இப்பெயர்கள் சுமேரிய மூலமுடையனவா அல்லது தோடர்களே சுமேரிய இனத்தைச் சார்ந்தவர்களா என்பதும் சிந்தனைக்குரியதாகும். தெய்வத்தின் பெயரை மட்டும் வைத்து, தோடர்கட்கும் சுமேரியர்கட்கும் உறவு காட்ட முனைந்திருப்பது ஆய்வுக்குரியதாகும். மேலும் திராவிட மொழிகட்கும் சுமேரிய மொழிகட்கும் உள்ள உறவு கீழே காட்டப்பட்டுள்ளது. எனவே, மொழி உறவை அடிப்படையாக வைத்து, பூர்வீகத்தையோ இனத்தையோ

அரிதியிடல் அறிவியல் முடிபாகாது. 'இனம்' என்ற சொல் பல பொருள்பட எடுத்தாளப்படுகின்றது. உதாரணமாக, ஆஸ்டிரிக் இனம், திராவிட இனம் என்று பேசப்படுகின்றது. உண்மையில் உடற்கூற்றுப் பண்புகள் அடிப்படையிலேயே இனம் (Race) பிரிக்கப்படுகின்றது: மேலும் நீக்ராயிட் இனத்தைச் சார்ந்த காடர்களும் ஆஸ்திரேலிய இனத்தைச் சார்ந்த செஞ்சுக்களும் திராவிட மொழிகள் பேசுவது இவண் குறிப்பிடத்தக்கதாகும். எனவே, இனத்துக்கும் மொழிக்கும் தொடர்பில்லை எனலாம்[5]. சுமேரியாவுக்கும் திராவிட மொழிக்குமுள்ள ஒற்றுமைகளில் சில இங்கு காட்டப்பட்டுள்ளன.

[6]சுமேரியா	[7]திராவிட மொழிகள்	
1. அல் – 'ஆகுதல்'	ஆள் –	தமிழ்
2. அப்/அப்பா 'தந்தை'	அப்பா –	தமிழ்
	அப்பன் –	மலையாளம்
	அப்பா, அபா	கன்னடம்
	அப்பா –	துளு
3. அம்/அமா (தாய்)	அமா, அம்மா, –	தமிழ், கன்னடம்
	அம்மா –	கோலாமி
	அம்மா –	பிராஹுவி
4. கும் – குத்து	கும்மு –	தமிழ், மலையாளம்
	கும் –	கோதா
(உலக்கையால் லேசாக	கும் –	தோடா
குத்துதல்)	கும்மு –	கன்னடம்

5. Sakthivel S. Race and Language, Kalaikkatir, Coimbatore March 1967.
6. Stephen Langdon, A Sumerian Grammar and Chestomathy, Paris 1911.
7. T. Burrow and Emeneau M. B. A Dravidian Etymological Dictionary, Oxford, 1961.

சுமேரியா	திராவிட மொழிகள்
	கும்மு – தெலுங்கு
	கும்மீ – குடகு
	குருமாஞு – கோண்ட்
5. துக்/துப் 'துப்பு'	துப்புக – மலையாளம்
	துவின் – தோடா
	துபு – கன்னடம்
	துப்ப – குடகு
	துப்புக்கு – தெலுங்கு
	துபே – மால்தோ
	சுப – குய்
	ஹுபலி – கூய்
6. துகிர் 'கடவுள்'	திங்கள் – தமிழ்
	திங்கள் – மலையாளம்
	திக்ள் – கோத்தா
	திக்ள் – தோடா
	திங்கா (மாதம்) – குடகு
	திகொரு– துளு
7. தும் 'ஈ'	தும்பி – தமிழ்
	தும்பி – மலையாளம்
	துப் – கோத்தா
	துபி – தோடா
	தும்பி, தும்பே – கன்னட்
	தும்பி – குடகு
	தும்பி – துளு
	தும்மெதா – தெலுங்கு
	தும்தி – பார்ஜி
	தும்பா, தும்பில், தும்பே } மலையாளம்

சுமேரியன், உக்ரோ-பின்னிஸ், திராவிட மொழி குடும்பங்கள் அனைத்தும் ஒட்டுநிலை மொழிக் குடும்பங்களாகும். எனவேதான் டாக்டர் சதாசிவம் போன்றோர் திராவிட மொழிக்கும் சுமேரியனுக்குமுள்ள உறவை பலப்படுத்துவதில் முனைந்துள்ளார்கள்.[8] இம்முயற்சியைப் பாராட்டலாமேயன்றி கொள்கையை ஏற்றுக் கொள்வதற்கில்லை. எனவேதான் தோடர்களிடையேயுள்ள சில தெய்வங்களது பெயரும் சுமேரிய தெய்வங்களது பெயரும் ஒத்துள்ளதால், தோடர்கள் மேசபடோமியாவினின்றும் வந்தவர்கள் என்ற கொள்கையை வற்புறுத்துகின்றனர். எனவே, சுமேரியாவுக்கும் திராவிட மொழிக்கும் ஒலியியல் ஒற்றுமை இவண் காட்டப்பட்டுள்ளது. எனவே, மொழிக்கும் இனத்திற்கும் தொடர்பே இல்லை எனலாம்.

பேராசிரியர் எமனோ (Emeneau) அவர்கள் சுமேரிய தெய்வமான 'நின்லில்' க்குச் சமமான தோடா சொல் பொருத்தமாகத் தோன்றவில்லை என்கிறார். இச் சடங்குக்குரிய சொல் 'நெல்சன்' என்ற சொல்லோடு தொடர்புடையதாகும்.

நெல்ன் - தோடா
நிலம் – தமிழ், மலையாளம்
நெல்ம் – கோத்தா
நெல - கன்னடம், குடகு, துளு

மேலும் 'இஸ்தர்' என்ற சுமேரிய தெய்வத்தின் பெயர் 'தொஸ்தஸ்' என்ற கால் வழியின் பெயராக இருச்கவேண்டும். பீட்டரவர்கள் 'என்' தெய்வத்தினையும் 'அன்' தெய்வத்தையும் ஒப்பிட்டுள்ளார்கள், 'என்தேவ்' என்ற சொல் தோடா மொழியில் உள்ளது. 'இனோட்' டிலிருந்து பிறந்தது 'என்' ஆகும்.

இன் — தோடா
பிணம் – தமிழ், மலையாளம்
பெண்ம் – கோத்தா

8. Sathasivam A. Affinities between Dravidian and Sumerian, Seminar Paper on Dravidian, Linguistics II. Annamalai University

பெண - கன்னடம்
புண -துளு
புன்கு - தெலுங்கு[9]

பேராசியார் எமனே அவர்கள் தோடர்கள் சித்திய இனத்தைச் சார்ந்தவர்கள் என்ற கருத்தை மறுக்கின்றார்கள். எமனே அவர்கள்தான் தோடர்களிடையே நிலவிய புறமண தந்தை கால் வழியமைப்பினையும் (exogamous patrilineal sib) கண்டுபிடித்தார்கள். இத்தகைய அமைப்பு முறை மற்ற தென்னிந்திய பழங்குடிகளிடத்தும் காணலாம். மேலும் தோடா பழங்குடிகளது பண்பாடு மற்ற தென்னிந்திய பழங்குடிகளது பண்பாட்டையொட்டியிருப்பதால் தோடர்கள் மேலை நாட்டினின்று வந்தவர்கள் என்ற கொள்கையை ஏற்பதற்கில்லை என எமனே (Emeneau) திட்டவட்டமாகக் கூறுகிறார்கள். ஆனால், பீட்டரவர்கள் பல நூற்றாண்டு காலமாக மற்ற தென்னிந்தியப் பழங்குடி மக்களிடையே வாழ்வதால், பண்பாட்டில் ஒற்றுமையிருப்பது இயற்கையே என வாதிடுகிறார்கள். சில தெய்வங்கட்கு சுமேரியப் பெயர்கள் இருப்பதால், ஒரு காலத்தில் மேசபடோமியாவினின்றும் வந்தவர்கள் என்ற கருத்தை ஏற்றுக் கொள்வதற்கில்லை. தோடர்கள் சுமேரிய இனத்தைச் சார்ந்தவர்கள் என்பது உண்மையாயின், அக்கட்டடக்கலையை இன்றும் பாதுகாக்கின்றனர் எனக் கூறலாம். ஆனால், இத்தகைய வடிவங்கள் தென்னிந்தியாவில் ஒரு காலத்தில் மிகப் பரவியிருந்தன என்பதைப் புத்தமத நினைவுச் சின்னங்களிலிருந்து தெரிந்து கொள்ளலாம். சுமேரிய கோயில்களும் தென்னிந்திய கோயில்களைப்போன்று அமைக்கப்பட்டுள்ளதும் இந்திய மதங்களில் சுமேரிய கூறுபாடு கலந்திருப்பதும் ஈண்டு குறிப்பிடத் தக்கதாகும். 'சுமேரியரது செல்வாக்கு நன்கு பரவியிருக்குமானால், தொல் தோடா பண்பாட்டில் அதன் கூறுபாடு சிறிதளவு கலந்திருக்கலாம்'.[10]

---

9. Emeneau M. B. Dravidian Linguistics, Ethnology and folk tales, pp.61-62. Annamalai University.

10. If the Sumerian influences were widespread, primitive Toda culture was likely to have been part of that wide stream not a bucketful that somehow got transported to the Nilgiris.

தோடர்கள் நீலகிரியிலேயே, பிறந்து வளர்ந்த பழங்குடி மக்களாவர். பல நூற்றாண்டு காலமாகத்] தனித்து வாழ்ந்த வாழ்க்கையின் பலனைப் பல சிறப்புத் தன்மைகளை அவர்களிடம் காண்கிறோம். உருவத்தோற்ற அமைப்பிலும் இவர்கள் தொல் மத்தியதரைக்கடல் இனத்தைச் (Prote-Mediterranean race) சார்ந்தவர்களாவர். தோடர்கள் வெளிநாட்டினர் எனக்கூறும் கருத்துகள் அனைத்தும் தென்னிந்தியப் பழங்குடி மக்கட்கும் பொருந்துமேயன்றி தோடர்கட்கு மட்டுமில்லை; மற்றும் பண் பாட்டிலும் தோடர்கள் தென்னிந்தியப் பிரிவைச் சார்ந்த ஒரு உட்பிரிவினரே. எனவே, தோடர்கள் நீலகிரியிலே பிறந்து வளர்ந்த பழங்குடி மக்கள் என உறுதியாகக் கூறலாம். இந்த ஆய்வு இருண்ட தோடரது பூர்வீக வரலாற்றிற்குச் சிறிய விளக்காகும். இவ்விளக்கினைக் கொண்டு மேலும் ஒளிபெற முயல வேண்டும்.

பெரிய புராணத்தில் குடும்ப நிலை

திரு. ரா. சுப்பிரமணியன்
போப் கல்லூரி, சாயர்புரம்

ஆதியில் காட்டுமிராண்டிகளாக வாழ்ந்த மக்கள் பின்பு படிப்படியாக நாகரிக முற்று, கூட்டம் கூட்டமாக வாழத் தலைப்பட்டனர். இதன் விளைவாக விளைந்ததே குடும்பமாகும். பல குடும்பங்கள் இணைந்ததே சமுதாயம் எனப்படும். மக்கட் சமுதாயத்தில் பல பிரிவுகள் உள்ளன. அப்பிரிவுகளில் தலையாயதும் இன்றியமையாததும் குடும்பமே ஆகும். இக் கட்டுரையிலே சேக்கிழார் பெருமான் காட்டும் குடும்ப நிலையினையும், அது சங்ககாலத்திலிருந்து எவ்வாறு மாறுபட்டுள்ளது என்பதனையும் ஓரளவு காண்போம்.

குடும்பம் இல்லையேல் சமுதாயம் இல்லை. பல சிறு குடும்பங்கள் இணைந்தே சமுதாயம் உருவாகின்றது. ஒரு குடும்பம் என்பது என்ன என்பதை முதற் கண் நோக்குதல் வேண்டும். தலைவனும், தலைவியும் இணைந்து இல்லறம் நடத்துவது குடும்பம் ஆகும். இருவரும் ஒத்த நிலையில் வாழ்வினை நடாத்தி, நன் மக்கட் பேற்றினைப் பெற்று விருந்தோம்பல் முதலான நல்லறங் கள் பல புரிந்து, இறுதியில் இறைவன் திருவடி நீழலை அடை வதே குடும்பத்தின் இன்றியமையாச் செயலாகும். இத்தகைய சீரிய குடும்பங்களையே சேக்கிழார் காட்டுகின்றார்.

தலைவன், தலைவி நிலை

இங்குத் தலைவன், தலைவி என்றவுடன் பெரிய புராணக் காப்பியத் தலைவனையோ, தலைவியையோ குறிக்கவில்லை.

ஆசிரியர் காட்டும் சமுதாயத் தலைவன் தலைவியர்களே இதன் கண் இடம் பெற்றுள்ளனர். சங்க இலக்கியத் தலைவன், தலைவியர்களைப் புலவர்கள் குறிக்கோளுடன் கூடிய கற்பனை படைப்புகளாகப் படைத்தனர். மேலும் அவர்கள் தன்னேரில்லா தவர்களாக விளங்கினார்கள். ஆனால் பெரிய புராணத் தலைவன், தலைவியர்கள் குறிக்கோளுடன், பிறப்பொக்கும் எல்லா உயிர்க்கும் என்னும் வான் மறையின் வழி வாழ்ந்தவர்களாவர் இங்குத் தலைவர்கள் என்பவர்கள் அடியார்களாவர், அடியார்கள் வாழ்ந்த நிலையினைச் சேக்கிழார் மிக நன் முறையில் எடுத்து இயம்புகின்றார். (கேடும் ஆக்கமும்).

பெரியபுராணத் தலைவன் தலைவியர் இறை மீது பற்றுக் கொண்டவர்களாக விளங்குகின்றனர். இறைப்பற்று தவிர வேறு உலகப் பற்று அனைத்தையும் மறந்து, அடியவர்களுக்குத் தொண்டு செய்வதையே பெரும்பேறாகக் கொண்டு விளங்கினர்.

இருவருறவு

பெரிய புராணத் தலைவியர் கணவன் எவ்வழி, மனைவி அவ்வழி என வாழ்ந்தனர். இல்வாழ்க்கை சிறந்து விளங்க வேண்டுமெனின் நன் மனைவி அமைதல் வேண்டும். இதனையே சங்க இலக்கியப் புலவரான பிசிராந்தையார்,

''மாண்டஎன் மனைவியொடு மக்களும் நிரம்பினர்''

எனப் பெருமையுடன் கூறியுள்ளார். இவ்வாறே பெரிய புராணத் தலைவன் தலைவியர் வாழ்ந்தனர் கணவன் எப்பணியை விரும்புகின்றானோ, அப்பணியையே மனைவியரும் விரும்பினர். இருவர் மனநிலையும் ஒத்தே இருந்தது. சான்றாக, அப்பூதியடிகளாரது வாழ்வைக் கூறலாம். ஒரு முறை நாவுக்கரசர் அவர் இல்லிற்கு வந்தார். வந்தவர்க்கு அவர்கள் திருவமுது படைக்க முற்பட்டனர். அப்பொழுது அடிகளாரது மகனை அரவம் தீண்ட, அவனை உயிர்ப்பித்தார், நாவுக்கரசர். இதனால் திருவமுது படைக்கச் சிறிது காலமேற்பட்டது. மகன் உயிர்த்தெழுந்தானே என மகிழ்ச்சி அடையாமல், விருந்து படைக்கக் காலந்தாழ்த்தினேனே என இருவரும் வருந்துகின்றனர். இதனைப் ''பிரிவுறும் ஆவி பெற்று பிள்ளையைக் காண்பார் தொண்டின்

நெறியினைப் போற்றி வாழ்ந்தார் நின்றப் பயந்தார் தாங்கள் அறிவரும் பெருமை அன்பர் அமுது செய்தருளுதற்குச் சிறிதிடை யூறு செய்தான் இவன்'' என்று சிந்தை நொந்தார் என்பர் ஆசிரியர்.

இவ்வாறு மக்கள் வாழ்ந்திருப்பார்களா என்ற ஐயம் பலருக்கெழலாம். அவர்கள் தன்னை மறந்து தன்னுமம் கெட்ட அளவில் தான் வாழ்க்கை நடத்தினார்கள். அவர்கள் செய்வ தெல்லாம் உலகினைக் கடந்த செயல்களே. சிவனடியார்களுக்குச் செய்யும் தொண்டே உலகிற் சிறந்தது என எண்ணினார்கள். இறை நெறியில் தான் அவர்கள் வாழ்வினை நாம் நோக்குதல் வேண்டும். பல அடியார்கள் இறைத் தொண்டில் தம் மனைவியர் குற்றம் செய்யின், அவர்களைத் தண்டித்தும் உள்ளனர்.

மேலும் சில அடியார்கள் செயற்கரிய செயலினைச் செய்துள்ளனர். இயற் பகையார் தம் மனைவியை அடியார்க் குக் கொடுத்தார். சிறுத்தொண்டரும், அவர் மனைவியாரும் இணைந்து அவர்களது மகனை வாளால் அறுத்து அடியார்க்கு பிள்ளைக் கறி சமைத்து விருந்தாகப் படைத்தனர்.

இவ்விருவரையும் பேரா. ச. வையாபுரிப் பிள்ளை அவர்கள், "அடியார்கள் சரித்திரங்கள் பக்தி உணர்ச்சியை வளர்ப் பனவேயாயினும், அவற்றுட் பெரும்பாலானவை தற்காலத்து ஒழுக்க உணர்ச்சியோடு மாறுபடுவதுடன், நமது மனங்கிளர்ந்து, அவற்றால் இன்பமும பயனும் எய்த முடியாதபடி அமைந்துள்ளன. அன்றியும் இவை உயர்ந்த ஒழுக்க நெறியின்பாற் படுவன வென்று ஒரு காலத்து மக்களும் கருதார். சிறுதொண்டர் சரிதத் தினில் பிள்ளைக்கறி சமைத்த செய்தி நம் மனதில் பெரிதும் அருவருப்பை உண்டு பண்ணுகிறது என்று கூறியுள்ளார் (காவியகாலம், 138).

இப்பேராசியர் கூற்றினை நாம் ஆய்தல் வேண்டும். இது செயற்கரிய செயலாகும். அக்காலச் சமுதாயத்தினர், பெண்கள் கணவன் வழி நிற்றல் கற்பின் திறம் என்று எண்ணினர். இயற் பகையார் தன் மனைவியை நோக்கி, உனை இன்று இம்மெய்த் தவர்க்கு நான் கொடுத்தனன் என்று கூறியவுடன் அவர் மனைவி

யார் முதற்கண் கலங்கி, பின்பு கற்பின் திறம் நினைந்து, "நீர் உரைத்தது ஒன்றை நான்செய்யு மத்தனையல்லால் உரிமை வேறுளதோ?" என்று சொல்லி வணங்குகின்றார். இதனால் தமிழ் மனைவியர் தங்கள் கணவனாரைத் தெய்வமாக நினைத்து வழி பட்டு அவர்வழி நின்றனர் என்றறிகின்றோம்.

மேலும் அடியார்கள் ஒவ்வொருவரையும் இறைவர் வந்து சோதனை செய்ததாகச் சேக்கிழார் குறிப்பிடுகின்றார். மகளிர் வாழ்க்கைத் துணையாகக் கருதப்பட்டமையின் கொடைக்குரிய ராகார் என்பது தமிழ் நூன்மரபு. இருப்பினும், கேடும் ஆக்க மும் கெட்ட திருவினராகிய இயற்பகையார் இல்லையென்னாது தம் மனைவியையும் கொடையாகக் கொடுக்கின்றார். வந்த அடியவர் மனைவியை வேண்டினாரே தவிர தொட்டதாக இல்லை.

இச்செய்தியினை அக்கால சமுதாயம் வன்மையாக எதிர்த் தது. இயற்பகையாரது உறவினர் இச்செயலுக்காக, இயற்பகை யாருடன் போரிட்டு மடிந்தனர். மேலும் கலியநாயனார் கோயிலில் விளக்கு வைக்க பணமில்லாத போது தன் துணைவி யாரை விற்கப்புறப்பட்டார். மனைவியை வாங்குவார் இல்லாமை யால் தளர்வெய்தி வீடு திரும்பினார். மாற்றாருடைய மனைவியை ஏறிட்டும் பார்க்காத காலமாக அக்காலம் இருந்தது என்பதை நாம் இதனால் அறியலாம்.

இதே போன்றுதான் சிறுத்தொண்டர் வரலாறும் அமை கின்றது. பிள்ளைக்கறி வேண்டுமென்று அடியார் (கபாலிகர்) வடிவில் இருந்த இறைவர் வேண்டினாரேயன்றி, தொட்டதாக ஆசிரியர் குறிக்கவில்லை. பேரா வையாபுரிப் பிள்ளைக்குச் சிறந்த விடையளிப்பது போல், திரு. அ. ச. ஞானசம்பந்தம் அவர்கள் பின் வருமாறு கூறியுள்ளார்:—

"மருத்துவர் நம்மிடம் பணத்தை வாங்கிக்கொண்டு நம்மையே அறுத்து நம்மிடமிருந்து நன்றியையும் பெறுகின்றார். மருத்துவர் அல்லாதார் இத்தொழிலைச் செய்யின் அவருக்கு ஒரு வருடம் சிறைத் தண்டனை கிடைக்கின்றது. செயல் ஒன்றே யாயினும் செய்வான் மனக்கருத்திற்கு ஏற்பவே பயன் கிட்டு கின்றது. சிறுத்தொண்டர் தாம் கொண்ட கொள்கைக்காகவே

பெற்ற பிள்ளையை அறுத்தார். இதனைத்தான் வாழ்க்கையில் கொண்ட குறிக்கோள் அல்லது இலட்சியம் என்று கூறுகின்றோம்.'' இவ்வாறு நாயன்மார்கள் குறிக்கோள் வாழ்க்கை நடாத்திய தால் இருவருறவும் நன்முறையில் அமைந்திருந்தது.

உறவினர் நிலை

அக்கால உறவினர்கள் நன்முறையில் தத்தம் உறவினர் களுக்குத் துணை புரிந்தனர். தம் இனத்தில் ஒருவர் தவறு செய்யினும் அல்லது யாரேனும் இனத்தில் உள்ளவனைத் தாக்க வரினும், உடன் சுற்றத்தார் வந்து உதவினர்கள். இயற்பகையார் தம் மனைவியாரைச் சிவனடியார்க்குத் தரும்பொழுது, அவர்தம் சுற்றத்தார்கள் வெகுண்டு அவருடன் போராடுகின்றனர், மடிகின்றனர். அதிசூரன் ஏனாதிநாதருடன் போரிடும் பொழுது, ஏனாதிநாதருடைய சுற்றத்தார்கள், 'மறப்படை வாள் சுற்றத் தார் கேட்டோடி வந்து'' ஏனாதிநாதருக்காகப் போரிட்டார்கள். காரைக்கால் அம்மையார் புராணத்தாலும் சுற்றத்தார்கள் நற்செயலையே செய்கின்றார்கள்.

கோட்புலியார் சைவ சமய நெறிக்குப்புறம்பான செயலைச் செய்கின்றார். இறைத் தொண்டிற்காக வைக்கப்பட்டிருந்த நெல்லை, உறவினர்கள் எடுத்து உண்டார்கள் என்பதற்காக, கோட்புலியார் உறவினர்களையும், பால் குடிக்கும் குழந்தையை யும் ''சிவ சொத்துக் குல நாசம்'' என்று கூறி வெட்டினர்.

விருந்தோம்பல் இருந்தால்தான் இல்வாழ்க்கை சிறக்கும். நாயன்மார்களில் பத்துப்பேர்கள் சிவனடியார்களுக்குத் தொண்டு செய்துள்ளனர்'. சாதி ஏற்றத்தாழ்வின்றி அனைவரையும் வர வேற்று விருந்து படைத்தனர். இளையான்குடிமாற நாயனார் தம்மிடம் உணவில்லாத போழ்து, விதைத்த நெல்லைக் கொண்டு வந்து அடியவர்க்கு அமுது படைத்தார். மூர்க்க நாயனார் வறுமையுற்ற போழ்து சூதாடி வெற்றிபெற்று, அப்பொருளைக் கொண்டு அடியவர்க்கு உணவு படைத்தார். அரிவாட்டாயர், கண்ணப்பர் போன்றோர் இறைவனுக்கே திருவமுது படைத் தனர். விருந்து படைக்குங்கால் வந்த அடியவரின் பாதத்தினை நாயன்மார்களும், அவர் தம் மனைவியர்களும் கழுவுவது

அக்காலச் சமுதாய பழக்கமாக இருந்தது. இவ்வாறு அக்காலத்தில் விருந்தோமல் மிகச் சிறப்பாக நடைபெற்றது.

மணவுறவு

அறனெனப்பட்டதே இல்வாழ்க்கை என்னும் தமிழ் மறையின் படி அக்கால மக்கள் வாழ்ந்தனர். இடைக்காலத்தில் வாழ்ந்த மக்களுள் சமணர்கள் தவிர ஏனையோர் அனைவரும் இந்நெறியினையே கைக்கொண்டனர். "அடியவர்களில் இல்வாழ்க்கையில் ஈடுபட்டிருந்தவர் ஒன்பதின்மராவர்."

திருமணங்கள் பெரும்பாலும் ஒரே சாதியில், அதாவது ஒரே இனத்தில் தான் அக்காலையில் நடைபெற்றது. சம்பந்தர், தம் குலமான மறையவர் குலத்திலிருந்தே பெண் எடுத்து மணந்து கொண்டார்.

வணிகர் குலத்தில் பிறந்த காரைக்கால் அம்மையாருக்கு, அதே குலத்தில் பிறந்த பரமதத்தனுக்கு மணம் செய்து கொடுத்தனர்.

இவ்வாறு திருமணங்கள் ஒரே இனத்தில் நடை பெறினும், சில திருமணங்கள் வேறு இனத்திலும் நடை பெற்றன. வேதியர் குலத்தில் பிறந்த சுந்தரம், பதியிலார் குலத்தில் பிறந்த பரவையாரையும், வேளாளர் மரபில் தோன்றிய சங்கிலியாரையும் மணந்து கொண்டார். மயிலாப்பூர் வணிகராகிய சிவநேசச் செட்டியர் தமது மகளாகிய பூம்பாவையாரை மணந்து கொள்ளும்படி மறையோராகிய சம்பந்தரை வேண்டுகிறார்.

மணமுறை :—

அக்காலச் சமுதாயத்தில், மணமக்களைத் தேர்ந்தெடுக்குங்கால் குணம் பேசிக் குலம் பேசியே தேர்ந்தெடுத்தனர். பன்னிரெண்டு வயதே பெண்களுக்குரிய மண வயதாக இருந்தது. களவு மணம் சங்கஇலக்கியத்தில் மிகுதியாக நடைபெற்றது என்பது சான்றோர் முடிவு. ஆயினும் ஒரிரு திருமணங்கள் பெரியோர்களால் உறுதி செய்யப்பட்டன என்பதை நாம் குறுந்தொகை 146-ம் பாடலில் அறியலாம்.

சங்ககாலத் திருமண முறைக்கும் சேக்கிழார் காலத் திருமண முறைக்கும் பெரிதும் வேறுபாடு இருந்தது. "மாமுது பார்ப்பான் மறை வழி காட்டிடத் தீவலம் வந்து கோவலனும் கண்ணகியும் திருமணம் செய்து கொண்டனர்'' என்று இளங் கோவடிகளார் கூறியுள்ளார். சிலம்பில் இருந்த மணமுறைதான் சற்று மேலோங்கிய நிலையில் பெரிய புராணத்தில் காணப் படுகிறது.

பரத்தையர் கூட்டம்

பரத்தையர் என்பவர் சங்க காலத்தினின்று நம் தமிழகத் தில் இருந்து வருபவராவர்.

இடைக்காலச் சோழ மன்னர்கள் பதியிலார் குலத்தோ ராகிய தேவரடியார்களைக் கோயிலில் பணிபுரிய அமர்த்தினர்.

பெரிய புராணத்தில் பரத்தையர் பற்றிய குறிப்பு மிகுதியாக இல்லை. உருத்திர கணிகை மாராம் பதியிலார் குலத்துள் தோன்றிய பரவையாரைச் சுந்தரர் மணந்து கொள்கின்றார். இதனால் பரத்தையரும் குடும்பப் பெண்டிர் ஆயினர் என்றறி கின்றோம். பரத்தையர் தொடர்பால் குடும்பவுறவு கெட்டதை நாம் திரு நீலகண்டர் வரலாற்றால் அறியலாம்.

இதுகாறும் பெரியபுராணம் காட்டும் அக்காலக் குடும்ப நிலையினை ஓரளவு கண்டோம்.

அகவன் மகள்

டாக்டர் மோ. இசரயேல்
மதுரைப் பல்கலைக்கழகம்

இலக்கியம் மக்கள் வாழ்க்கையைப் படம் பிடித்துக் காட்டுகின்றது. பண்டை இலக்கியங்களில் அக்கால மக்களின் வாழ்க்கை முறை, பழக்கவழக்கங்கள், குறிக்கோள்கள் ஆகியன பொதிந்து கிடக்கின்றன. அவையெல்லாம் எல்லோர்க்கும் தெற்றெனப் புலப்படுதல் இல்லை. எனவே இன்றும் அறிஞர்கள் பண்டைக்கால இலக்கியங்களை ஆய்ந்து செய்திகளை அறிந்து கொண்ட வண்ணமே இருக்கின்றனர். ஆய்ந்து கண்ட செய்திகள் பலருக்கும் அறிவூட்டி, மகிழ்ச்சியடையச் செய்கின்றன. சங்க இலக்கியத்திற் காணும் சில மாந்தர் பற்றிய செய்திகள் அப்படியே இன்று காணக் கிடைக்காவிடினும், ஏறத்தாழ இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்குப் பின்னரும் சிறிது வேறுபட்ட நிலையிலாயினும் நாட்டுப் புறங்களில் நிகழ்வதனைக் காணலாம். பண்டைப் பெயர்கள் மறைந்து போயினும் வேறுபட்ட பெயர்களால் இன்றும் அவை வழக்கில் அமைகின்றன. பண்டைக் காலப் பழக்கவழக்கங்களுள்ளும் பல இக்காலத்திலும் வாழ்வில் நிகழ்வதனைக் காணலாம்.

சங்க இலக்கியத்தில் குறுந்தொகை என்னும் நூலின்கண், 'அகவன் மகள்' என்ற சொற்றொடர் இருபாடல்களில் காணப் படுகின்றது (23, 298). பிற்கால இலக்கியங்களிலும் இக்கால வழக்கிலும் இச் சொற்றொடர் இடம்பெறவில்லை. எனினும் 'அகவன் மகள்' தொன்றுதொட்டு இன்றுவரை தமிழ்க்குடி மகளாகத் தமிழர் வாழ்வோடு, பண்பாட்டோடு உறவு கொண்

டுள்ளவள் என்று கூறுதற்குரிய சான்றுகள் உள்ளன. இச் சொற்ருெடரால் பெயர் வழங்கப்படாவிட்டாலும் இன்றும் அகவன் மகளிர் இடத்தைப் பெறும் மகளிர் உளர். தமிழ் இலக்கியங்கள் வாயிலாக அகவன்மகளிர் இயல்பு, வாழ்க்கை முறை, வரலாறு ஆகியவற்றை ஆய்வதே இக்கட்டுரையின் நோக்கம். இம்மகளிர் சங்க இலக்கியத்தில் பல்வனகப் பெயர் களால் குறிக்கப்படுகின்றனர். குறுந்தொகையில் அகவன்மகளிர் எனப் பெயர் பெற்றுள்ள அவர்கள் அகநானூற்றில் முதுவாய்ப் பெண்டிர் (அகம் 22, 98) எனவும், பொய்வல் பெண்டிர் (அகம் 98) எனவும் நற்றிணையில் செம்முது பெண்டிர் (நற் 288), எனவும் குறிஞ்சிப்பாட்டில் 'அறியுநர்' (குறிஞ்சிப் பாட்டு. 4) எனவும் பெயர் சூட்டப்பட்டுள்ளனர்.

அகவல் அழைத்தல்; அகவிக் கூறுதல் எனப்பொருள்படும். கடவுளரை அழைத்துக் கூறும் இயல்பினள் ஆதலின் இப்பெயர் பெற்ருள். அகப்பாடல் சிலவற்றில் இவள் இனத்தவர் 'அகவுநர்' (அகம், 152, 208) என்று குறிப்பிடப்படுவதும் இவண் நோக்கத் தக்கது. முதுவாய்ப்பெண்டிர் என்பது அவர்கள் முதுமைப் பருவம் எய்தியவர் என்றும், பேசி முதிர்ந்த வாயினை உடையவர் எனக்கொண்டு சொல்லாற்றல் மிக்கவர் என்றும் கொள்ள இடந்தருகின்றது. உண்மையினை அறிந்து கூறுதல் மாட்டாதவர் ஆதலின் பொய்வல் பெண்டிர் எனவும் இலக்கியங்களில் பெயர் பெற்றுள்ளார்கள். அறியுநர் என்பது பின் நிகழ்வதனை அறிகின்றவர் என்பதைக் குறிக்கலாம். அறியுநர் என்பதற்கு நச்சினர்க்கினியர் "கட்டினலும் கழங்கினலும் எண்ணியறிவார்" என உரைவிளக்கம் தருகின்ருர் தொல்காப்பியனர்,

> கட்டினும் கழங்கினும் வெறியென விருவரும்
> ஒட்டிய் திறத்தாற் செய்திக் கண்ணும் (தொ. பொ. 115)

என்று கூறுகின்ற அடிகட்கு நச்சினர்க்கினியர் "கட்டுவிச்சியும் வேலனும் தாம் பார்த்த கட்டினலும் கழங்கினலும்" என்று உரை கூறுவது இம்மகளிர் கட்டுப்பார்த்தறியும் ஆற்றல் பெற்றவர் என்பதனையும் தொல்காப்பியனர் காலத்திலேயே அம்மகளிர் கட்டுப்பார்க்கும் வழக்கம் உடையவராக இருந்தனர் என்பதனையும் தெளிவுபடுத்தி நிற்கின்றது.

அகவன்மகளிர் இயல்புகள்

சங்க இலக்கியச் சான்றுகள் வாயிலாக அகவன்மகளிர் இயல்புகளை நன்கு அறிதல் இயலும். இவர்கள் பாடன்மகளிர் என்பது வெள்ளிடைமலை. இவர்கள் சங்ககால இசைக் குலத்தைச் சார்ந்தவராயிருத்தல் வேண்டும். எனவே பாண் மகளிர் இனத்தவர் எனக் கொள்ளுதல் தகும். இவர்கள் புரவலர்களது நாடு, மலை, குன்றம் ஆகியவற்றைப் பாடிப் பரிசில் பெற்று வாழ்ந்தனர் (குறு.23). மலை, குன்று ஆகியவற்றை மிகுதியும் பாராட்டிப் பாடும் மரபினர்; எனவே மலை வாழ் மக்கள் எனக் கருத இடம் உள்ளது. இவர்கள் சங்குமணிகளாகிய அணி கலன்களை அணிந்தவர் (குறுர் 23). கையில் வெள்ளிய முனையை யுடைய சிறிய கோலைக் கொண்டிருப்பர். அக்கோல் வெள்ளியாற் செய்த பூண்கட்டிய நுனியை யுடையது (குறு. 298). 'வெண் கடைச் சிறுகோல் அகவன்மகளிர்' என்று குறுந்தொகை குறிப்பிடுகின்றது. அகவன் மகளிர்க்குரிப தொழிலில் ஈடுபடும் பாண்மகளிர் முதுமைப் பருவத்தினராக இருந்தனர் என்று தெரிகின்றது.இவர்களைச் 'செம்முது பெண்டிர்' என்று நற்றிணைப் பாடலும், முதுவாய்ப் பெண்டிர் என அகநானூற்றுப் பாடலும், 'மனவுக் கோப்பன்ன நன்னெடுங் கூந்தலை யுடையர்' எனக் குறுந்தொகைப் பாடலும் குறிப்பிடுவது நரைமுதாட்டியர் என்பதைத் தெளிவுபடுகின்றது (நற். 288).

தொழில்

அகவன்மகளிர் மலைவளம் பாடுகின்றவர்கள்; தெய்வங்களை அழைத்துப் பாடுகின்றவர்கள், கட்டுப் பார்க்கின்றவர்கள்; அதாவது தெய்வம் ஏறிக் குறிகூறுகின்றவர்கள்; ஊர் ஊராய்ச் சுற்றித்திரிபவர்கள்; அவர்கள் குரைவைக் கூத்து நிகழ்த்து தலும் உண்டு. அவர்கள் பாடி மடப்பிடியைப் பரிசிலாகப் பெறுவர்.

கட்டு காணல்

கட்டு என்பது முறத்தில் நெல்லை வட்டமாகப் பரப்பி வைத்துத் தெய்வங்களைப் பாடி எண்ணிப் பார்த்துக் கட்டுவித்தி காணும் குறி; நிகழ்வதனைச் சொல்லும் குறி என்பாரும் உளர்.

கட்டுக்காணும் முறை

கட்டுக்காணல் வேலன் வெறியாட்டிற்கு முந்திய நிலை ஆகும். அகவன் மகளாம் நரைமுதாட்டியைத் தம் மனையகத்துக் கொணர்ந்து முறத்திலே நெல்லையிட்டு எதிரே தலைமகளை நிற்கச்செய்து, தெய்வத்திற்குப் பிரப்பிட்டு வழிபாடு செய்ய ஏற்பாடு செய்வர் தாயர் (அகம் 98). பின்னர் அந்நெல்லை நந்நான்காக கண்ணி எஞ்சியவை ஒன்றிரண்டுமூன்ருயின் முருகணங்கெனவும் நான்காயின் வேருெரு நோய் எனவும் அகவன் மகன் கூறுவள். முருகணங்கென்று கூறின், உடனே வேலனை அழைத்து, வெறிக்களன் திருத்தி, முருவேளுக்குச் சிறப்பெடுத்துக் கழங்கு குறிபார்ப்பர். பின்னர் வேலன் வெறியாட்டிற்கு ஏற்பாடு செய்வர்.

கட்டுப்பார்க்கும் நிலை

கட்டுப் பார்க்க எண்ணும் ஒரு நிகழ்ச்சியினைத் தோழி. தலைவன் சிறைப் புறமாகத் தலைவிக்குக் கூறுகின்ருள். "தலைவன் தலைவியை விரைய வரைய முற்பட வில்லை. அதனுல் அவளுக்கு இடையூறின்றிப் புணர்ச்சியின்பம் இடையருது கிடைக்காது போய்விடுகின்றது. அவள் காமம் தாங்க இயலாது வருந்துகின்ருள். நன்னுதல் பயந்து விடுகிறது. அவளது அழகு கெட்டு விடுகின்றது. இந்நிலையில் மகள்பால் காணும் வேறுபாட்டின் காரணம் அறிய தாயர் முற்பட்டுச் செம்முது பெண்டிரின்முன் முறத்தில் நெற்பரப்பிக் கட்டுக் கேட்குமாயின் முருகணங்கிற்று என்று கூறுவள்" என்று கூறும் காட்சியொன்று நற்றிணைப் பாடலில் உள்ளது (288).

எனவே தலைவியின் வேறுபாடு எதனுல் நிகழ்ந்தது என்பதனை அறியவே தாயர் முதுமகளை அழைத்துக் கட்டுக் காணுமாறு நிற்பர் என அறிதும்.

கட்டுக்காண முற்பட்ட இன்னெரு நிகழ்ச்சி தோழியை அறத்தொடு நிற்கவைத்து விடுகின்றது. ஒத்த தலைவன் ஒருவனும் தலைவி யொருத்தியும் காதல் ஒழுக்கத்தில் ஈடுபடுகின்றனர். தலைவன் விரைந்து வரைந்து கொள்ளவில்லை. கள

முவாழுக்கம் நீடிக்கின்றது. அது அலராகின்றது. தலைவி கரந்தொழுகும் காமம் தானாகவே அக்களவினை வெளிக்காட்டி விடுகின்றது. கண், தோள், முலை முதலிய புணர்ச்சியால் ஏற்பட்ட கதிர்ப்பைப் புலப்படுத்துகின்றன. நற்றாயும் செவிலித் தாயும் அவள் தோற்றத்தில் வேறுபாடு காண்கின்றனர். இவ் வேறுபாடு எதனான் ஆயிற்று என அறியக் கட்டுவிச்சியை அழைத்து வினவுகின்றனர். இதற்குக் குறுந்தொகைப்பாடல் ஒன்றில் (குறு. 26) ''கட்டுவிச்சியை வினவிக் கட்டுக்காண்கிற காலத்துத் தலைமகளது வேறுபாட்டிற்குக் காரணம் பிறிதோர் தெய்வம் என்று கூறக்கேட்டுத்தோழி அறத்தொடு நின்றது'' என்று துறை விளக்கம் தரப்பட்டுள்ளது குறிஞ்சிப் பாட்டிலும் தலைவியின் வேறுபாட்டிற்குக் காரணம் 'அறியுநர் வினாய்' அறிய முயலுங்காலே அறத்தொடு நிற்றல் நிகழுகின்றமை அறிதல் இயலும்.

கட்டுவிச்சி வினாவிற்கு விடையளிக்கின்றாள். சிறுமுறத்தில் நெல்லைப்பரப்பித் தெய்வங்களை அழைத்துப் பாடுகின்றாள். முருகன் மேயும் மைவரை நிலமாம் மலை நிலத்தை - குன்று வளத்தைக் குறித்துப் பாடுகின்றாள். அவன் குறிஞ்சி நிலக் கடவுளல்லவா? இறுதியில் முருகனால் நிகழ்ந்தது என்றே கூறி முடிக்கின்றாள். இதனை அகநானூற்றுப்பாடல் ஒன்றின் அடி களும் உறுதிப் படுத்தி நிற்கின்றமை கண்டு மகிழத்தக்க தாகும் (98).

கட்டுக் காணலும் அறத்தொடு நிற்றலும்

தோழி கற்று நிகழும் இடங்களைக் குறிப்பிடும் தொல்காப் பியச் சூத்திரத்தில் (தொல். பொருள். 112) அடிகட்குச் செவிலி அறிவரை வினாஅய்க் குறிபார்க்கும் இடத்தினும் தோழி அறத் தொடு நிலை வகையான் குற்றந் தீர்ந்த கிளவியைத் தாய் மாட்டுச் சொல்லுதலுண்டு என்று இளம்பூரணர் உரைவிளக்கம் தருகின்றார். மேலும் தொல்காப்பியம் தோழி அறத்தொடு நிற்றலைப் பற்றிக் கூறும் சூத்திரத்திற்குப் (தொல். பொருள். 203) பொருள் கூறிய நச்சினார்க்கினியர் ''கட்டுக்காணிய நின்ற விடத்து அறத்தொடு நின்றது'' என்று ஒரு பகுதியினைப் புலப் படுத்திக்காட்டிக், கட்டுக் காண்டல் அறத்தொடு நிற்றற்குக் காரணமாதல் உண்டு என்பதனை உறுதிப்படுத்துகிறார்.

தலைவியின் வேறுபாட்டிற்கு உண்மைக் காரணத்தை நன்கு அறிந்தவள் தோழி. கட்டுவிச்சி வேறுபாடு முருகனுல் நிகழ்ந்தது என்று கூறிவிட்டாள். தாயர் வெறியாட்டிற்கு உடன்படுவர் (தொ. பொ. 113) தலைவி வெறியாட்டிற்கு மிகவும் அஞ்சுகின்ருள் (தொ. பொ. 109). அது நிகழின் அவர் அச்சத்தால் தலைவி இறந்து படுவாள் என்பதைத் தோழி நன்கறிந்தவள். எனவே அறத்தோடு நிற்கின்ருள். அவன் குறிஞ்சி நிலத்தலைவன் அல்லவா? முருகனை அழைத்துப் பாடும் அகவன் மகள் முருகன் உறை குறிஞ்சி நிலத்தையல்லவா பாடினுள்? அது தலைவன் உறையும் மலை நிலமே. அவர் குன்றத்தைப் பாடினுல், அவள் நோய் நீங்கும் என்பதைக் குறிப்பாக உணர்த்தும் வகையில், அகவன்மகளின் இயல்பையெல்லாம் எடுத்துக் காட்டித் தோழி அகவன்மகளையே அழைத்து, அறத்தொடு நிற்கும் பேராற்றல் குறுந்தொகைப் பாடலில் சிறக்க அமைகின்றது (குறுந். 23). அவர் நன்னெடுங் குன்றம் பாடிய பாட்டு என்றதும் எவர் குன்றம்? என்ற வினு எழும். அவ்வினுவின் விடையே தலைமகளின் வேறுபாடு குறிஞ்சி நிலத்தலைவன் ஒருவனுல் நிகழ்ந்தது என்பதைத் தாயர் தெளிவுற அறிந்து கொள்ள உதவுகின்றது. இச்குறுந்தொகைச் செய்யுள் கட்டுக்காண நின்றவிடத்து, தோழி அறத்தொடு நின்றதற்கு இலக்கியமாக அமைகின்றது.

இடைக்காலம்

சங்ககாலத்திற்குப் பின்னரும் கட்டுக் காணும் வழக்கம் தமிழ் மக்களிடையே காணப்பட்டமைக்கு இலக்கியச் சான்றுகள் உள்ளன. இடைக்காலத்திலும் தலைவியின் வேறுபாட்டின் காரணம் அறியவே கட்டுக் கண்டனர். இடைக்கால இலக்கியத்தில் கட்டுப் பார்ப்பவள் கட்டறி மகடூஉ, கட்டுவித்தி, கட்டுவிச்சி என்றெல்லாம் பெயர் பெற்றுள்ளாள்.

பெருங்கதை என்னும் நூலில் கட்டுப்பார்த்த மகள் கட்டறி மகடூஉ எனப் பெயர்பெற்ற செய்தியும் அவள் கட்டுக் கண்ட வகைபற்றிய செய்தியும் உள்ளன (37: 235-238). சேரிவாழ் மூதாட்டியிடம், முறத்தில் நெல்லைப் பரப்பி, அவள் தெய்வங்களை

அழைத்துப்பாடி அந்நெல்லினை எண்ணிப்பார்த்து நிமித்தம் அறிந்து கூறக்கேட்கும் வழக்கம் இருந்தமை அறிகிறோம்.

திருக்கோவையார் என்னும் நூலின்கண் மாணிக்கவாசகர் வரைபொருட் பிரிதல் என்னும் பகுதியில் 'கட்டு வைப்பித்தல்' (283) 'கட்டுவித்தி கூறல்' (285) என்னும் இரு துறைகள் அமைத்துள்ளார்.

'கட்டுவித்தி கூறல்' என்னும் துறைக்கு நூலின் உரை வாசிரியர் ''தோழி கலக்கமுற்று நிற்ப, இருவரையும் நன்மை யாக கூட்டுவித்த தெய்வம் புறத்தார்க்கு இவ்வொழுக்கம் புலப் படாமல் தானிட்ட நெல்லின்கண் முருகணங்கு காட்ட, இதனை யெல்லீருங் காண்மின், இவளுக்கு முருகணங்கொழிய பிறி தொன்றுமில்லையெனக் கட்டுவித்தி நெற்குறி காட்டிக் கூறுநிற்றல்'' என விளக்கம் தந்துள்ளார்.

எனவே திருக்கோவையாரில் மாணிக்கவாசகர் தரும் இருதுறைகளாலும், அவற்றின் இலக்கியச் செய்யுட்களாலும், கொளுக்களாலும், விளக்கவுரையாலும் தலைவியின் மெலிவை கட்டுவித்திக்கு உறைத்துக் கட்டுக்காணும் வழக்கமும், கட்டுவித்தி நெற்குறியால் முருகன் வடிவு கண்டு கூறும் வழக்க மும், அவர்காலத்தில் நிலைபெற்றிருந்தமை புலப்படுகின்றது.

நலாயிரத்திவ்யப்பிரபந்தத்தில் சிறிய திருமடலிலும் திருவாய் மொழியிலும் கட்டுவிச்சி கட்டுப்பார்த்துக் குறி கூறும் செய்தி கூறப்பட்டுள்ளது (20, 21, 22, 4, 6, 3).

புறநானூற்றில் காஞ்சித்திணை

திரு. சு. முருகன்
அரசினர் கல்லூரி, சித்தூர்

புறப்பொருள் நிகழ்ச்சிகளை ஏழு திணைகளாக வகுத்தார் தொல்காப்பியர். அதில் ஒன்று காஞ்சித்திணை. காஞ்சித் திணையை இருவகையாகத் தமிழ் இலக்கண நூல்கள் விளக்கு கின்றன. அகத்திணை ஏழனுள் ஒன்ருகிய பெருந்திணையின் புறமென்றும் அது நிலையாமையை உணர்த்துகின்றதென்றும் தொல்காப்பியர் குறிப்பிடுகிருர்.

இத்திணை வீடுபேறு நிமித்தமாகப் பல்வேறு நிலையாமை யைச் சான்ருேர் சாற்றும் குறிப்பினது என்றும் இது பெருந் திணையின் புறன் என்றும் பொருள்படும். பன்னிரு படலம், புறப்பொருள் வெண்பா மாலை முதலியவற்றில் போர் மேற்செல் வோரை எதிர்ப்போர் செயலாகக் கூறப்படும் செயல் காஞ்சித் திணை. ''வஞ்சியும் காஞ்சியும் தம்முள் மாறே'' என்பது பன்னிருபடலம்.

காஞ்சித்திணையின் துறைகளை விளக்கும் தொல்காப்பியர் 'மாற்றருங்கூற்றம் சாற்றிய பெருமையும்'' என்று தொடங்கும் நூற்பாவில் பெருங்காஞ்சி, முதுகாஞ்சி, மறக்காஞ்சி, பேய்ப் பக்கம், மன்னைக்காஞ்சி, வஞ்சினக்காஞ்சி, தொடக்காஞ்சி, ஆஞ்சிக்காஞ்சி, மகட்பாற்காஞ்சி, தலையொடு முடிந்த நிலை என்ற பத்துத்துறைகளையும் ஒரு பகுதியாகவும் பூசல் மயக்கம், தாங்கரும்பையுள், மூதானந்தம் முதுபாலை, கையறு நிலை, தபுதாரநிலை, தாபதநிலை, மாலைசொல்நிலை, தலைப்பெயல்நிலை,

காடுவாழ்த்து என்னும் பத்துத்துறைகளும் சேர்ந்து ஒரு தொகுதியாகவும் அமைத்துத் தொல்காப்பியர் சூத்திரம் செய்துள்ளார்.

வஞ்சியும் காஞ்சியும் தம்முள் மாறே என்று இலக்கணம் வகுக்கும் பன்னிருபடலம் நமக்குக்கிடைக்கவில்லை. உரையாசிரியர்கள் மேற்கோளாகக்காட்டிய சில சூத்திரங்களே கிடைக்கின்றன. ஆயினும் பன்னிருபடலத்தை ஒட்டித் தோன்றிய புறப்பொருள் வெண்பாமாலையில் நான்காவது நூற்பாவில் காஞ்சித்திணையும் அதைச் சார்ந்த துறைகள் 21-ம் பேசப்பட்டன. காஞ்சியெதிர்வு, தழிஞ்சி, படைவழக்கு, பெருங்காஞ்சி, வாள் செலவு, குடைச் செலவு, வஞ்சினக்காஞ்சி, பூதகோளநிலை, தலைக்காஞ்சி தலைமாராயம் தலையொடு முடிதல், மறக்காஞ்சி, பேய்நிலை, பேய்க்காஞ்சி; தொட்டகாஞ்சி, தொடாக்காஞ்சி, மன்னைக்காஞ்சி, கட்டிக்காஞ்சி, ஆஞ்சிக்காஞ்சி, மகட்பாற்காஞ்சி, முனைகடி முன்னிருப்பு என 21 துறைகளைப் புறப்பொருள் வெண்பாமாலை நூற்பா நன்கு உணர்த்துகின்றது. ற்பா 11-ல் சிறப்பிற்பொதுவியற்பால என்ற தலைப்பில் முதுபாலை முதலாகக் கையறுநிலை ஈருகச் சொல்லப்பட்ட பதினெரு துறைகளும், நூற்பா 12-ல் முதுமொழிக்காஞ்சி, பெருங்காஞ்சி பொருள் மொழிக்காஞ்சி, புலவர் ஏத்தும் புத்தேழ்நாடு, முதுகாஞ்சி காடுவாழ்த்து என்னும் ஆறு துறைகளும், பேசப்பட்டுள்ளன. நூற்பா 11, 12 ஆகியவற்றில் வரும் துறைகள் தொல்காப்பியத்தில் காஞ்சித்திணையிலேயே பேசப்பட்டுள்ளன. தொல்காப்பியம் காட்டுவதைவிட 18 துறைகளை மிகுதியாகக் காட்டுகிறது புறப்பொருள் வெண்பாமாலை.

இலக்கண நூல்களில் சொல்லப்பட்ட காஞ்சித் திணைக் கருத்துக்கள் புறநானூற்றில் எந்த அளவு ஒத்துள்ளன என்பதை ஆராய்வோம். 31 பாடல்கள் காஞ்சித் திணைப்பாடல்களாகப் புறநானூற்றில் காணப்படுகின்றன. இப்பாடல்களில் காஞ்சித் திணையை எவ்வாறு விளக்கியுள்ளார்கள் என்பதைக் காண்போம்.

மகட்பாற் காஞ்சி

"நிகர்த்த மேல் வந்த வேந்தனொடு முதுகுடி
மகட்பாடு அஞ்சிய மகட்பாலும்"

என்று தொல்காப்பியர் குறித்த துறைக்கு இளம்பூரணர் "ஒத்து மாறுபட்டுத் தன் மேல் வந்த வேந்தனோடு தன் தொல் குலத்து மகட்கொடை அஞ்சிய மகட்பாற் காஞ்சியும்" என்று விளக்கம் தருகிறார்.

"ஏந்திழையாள் தருகென்னும்
வேந்தனோடு வேறு நின்றன்று"

என்று மகட்பாற்காஞ்சி என்னும் துறைக்கு ஐயனாரிதனார் விளக்கம் கூறுகிறார். இவர் கருத்துப்படி வஞ்சி வேந்தன் மகட் கேட்புழிக் காஞ்சி வேந்தன் மாறுபட்டு நிற்பது மகட்பாற் காஞ்சி என்னும் துறையாம்.

பண்டைக்காலத்தில் நாட்டில் போர் நிகழுங்கால் அதனால் விளையும் தீங்கினையும் கேட்டினையும் நன்கு உணர்ந்த நிலையில் சங்கப்புலவர்கள் எப்பாடு பட்டேனும் அப்போரை நிறுத்து தற்கு முயற்சி செய்து போர்நிகழா வண்ணம் வெளிப்படையாக வேனும் குறிப்பாகவேனும் போர்க்குரிய தலைமக்கட்கு அறிவுறுத்துவர். போர் நிகழ்தற்குரிய அடிப்படை காரணங் களுள், "மகட்கொடை வேண்டி மன்னனுக்கு மகண் மறுத்தலும்" ஒன்றும். அதனையே ஒரு காரணமாகக் கொண்டு போருண்டா தல் கண்டு வருந்திப் பலவகையாகப் பாடியுள்ளனர்.

பெண்கேட்ட அரசன் வெஞ்சினமுடையவனாக இருக்கப் பெண்கொடுத்தற்குரிய தந்தை வெஞ்சினம் முதலிய பண்புகளை நோக்கிப் பெண் கொடுக்க மறுத்துவிடுகிறான். பெண் கேட்டு வந்த அரசன் மிக்க சினங்கொண்டு போர்ப்பறை முழக்குகின் றான். அப்பெண்ணைப் பெற்ற தாயாவது தன் கணவனுக்குச் சொல்லி மகளைக் கொடுத்துப் போரைத்தடுக்கலாம். அவளும் தன் கணவன் எண்ணியதையே ஏற்றுக்கொண்டு போருக்கு ஆக்கம் தருகின்றாள். இச்செய்தியைப்பாடும் பரணர் புறம் 336-ல்

இம்மகளைப் பெருதிருந்தாளாயின் இப்போர் நிகழ்ச்சிக்கேது வின்ரும் என்பதுபற்றிப் "பண்பில் தாய்" என்று குறிப்பாக உணர்த்துகின்ருர். புறம் 348-ல்

"குவளை உண்கண் இவளை, தாயே
ஈனுளாயினள் ஆயின்",

எம்மூர்ப்பெருந்துறைக்கண் நின்ற மரங்கள் வேர்துளங்கிப் பெரிதும் கெடக்கூடிய இந்நிலை வந்து அமையாது என்று பாடுகிருர்.

ஒரு அரசன் மாற்றரசன் ஒருவனிடம் தானே நேரடியாக வந்து அவன் மகளை மணம்செய்து தருமாறு கேட்க, மகளை மணம் முடித்துத்தர மறுத்து விடுகிருன். இருவருக்கும் மிக்க கோபம் எழ, போர் மூண்டது. பெண்ணின் தந்தை போர்க்கு முயற்சிகள் அனைத்தையும் மேற்கொண்டு களம் புக்கனன். பெண் கேட்டு வந்த குருசிலோ,

"அவளோடு நாளை மணம் புகுவைகல் ஆகுதல்
ஒன்ரூே—ஆர் அமர் உழக்கிய மறங்கிளர் முன்பின் நீள்
இலைஎஃகம்
மறுத்த உடம்பொடு வாரா உலகம் புகுதல் ஒன்று"

என வஞ்சினம் கூறித்தன்படையைக் கையிலேந்திஞன். வீரம் மிக்க அரசர்கள் இருவரும் ஒருவரோடு ஒருவர் போர் செய்யக் கருதினல் கடும்போர் நிகழ்தல் ஒருதலை என்பதும் அதனுல் உயிர்ச்சேதமும், பொருள்கேடும் உண்டாதல் உறுதி என்பதும் உணர்ந்த நிலையில் பரணர் இரங்கிப்பாடுகிருர்.

கபிலர் தனது பாடலில் (புறம் 337) மிகுந்த ஆரவாரத்தை உடைய சோழநாட்டுத் தலைவன் ஒருவனுடைய எழில் நலம் முதலியவற்றை விளக்கிக் கூறி இவள் தந்தை இவள் உடன் பிறந்தோர் முதலியோருடைய வீரத்தன்மையைப் புகழ்ந்து கூறி இவளை மணந்துகொள்ளும் பேறு பெற்ற அரசர் யாவரே என்பதை அறிய வேண்டும் என்று கூறுகிருர். இங்ஙனம் கூறுவதால் இவளைப் பலர் பெண்கேட்டு வருகிருர்கள் என்பதும், உடன்

பிறந்தோர், தந்தை முதலியோர் வீரத்தன்மையைச் சுட்டிய தால் மகள் மறுத்தவழி நிகழும் போரை அவர்களும் எதிர்பார்க் கின்றார்கள் என்பதையும் உணர்த்துகிறார்.

புறம் 347-ல் மகட்கொடை வேண்டிவந்த அரசர்தம் போர் யானைகளுடன் வந்து அவ்யானைகளைக் கட்டுதலால் வேர்கள் தளர்ந்து அசையத் தொடங்கின. இவ்வூரின் நிலை என்ன ஆகுமோ என்று குறிப்பிடுகிறார்.

மற்ற பாடல்களில் பெரும்பாலானவை மகள் மறுத்தல் பற்றிய தாகவே அமைந்துள்ளது.

வஞ்சினக் காஞ்சி

''இன்னது பிழைப்பின் இது வாகியரெனத்
துன்னருஞ்சிறப்பின் வஞ்சினத்தானும்''

என்பது வஞ்சினக் காஞ்சி என்னும் துறைக்குத் தொல் காப்பியர் தரும் இலக்கணம். அதுதான் செய்யக் கருதி யது பொய்த்துத் தனக்கு வருங்குற்றத்தால் உயிர் முதலியன துறப்பனென்றல் சிறப்பு வீடுபேறன்றி உலகியலிற் பெருஞ்சிறப்பு என்றும் விளக்கம் தருவர்.

புறப்பொருள் வெண்பா மாலையார்

''வெஞ்சின வேந்தன் வேற்றவர் பணிப்ப
வஞ்சினங் கூறிய வகை மொழிந்தன்று''

என்று வஞ்சினக்காஞ்சிக்கு இலக்கணம் வகுத்துள்ளார்.

பகையரசர் சிங்கம் போல் சினந்து தம்முள் ஒன்றுகூடி தன்னை எதிர்க்க முற்பட்டுப் போருக்கு வருகின்றார்கள் என்ற செய்தியைக் கேள்வியுற்ற நிலையில் பூதப்பாண்டியன் வஞ்சினம் சாற்றிப் பாடுகின்றான். இங்ஙனம் வஞ்சினம் கூறுங்கால் அவர்கள் தத்தம் வாழ்க்கையில் முக்கிய குறிக்கோளாகவும், பெருமையாகவும் கருதுகின்றார்களோ அவற்றை இழந்துவிட்ட நிலையை அடைவதாகச் சொல்வார்கள். பூதப்பாண்டியன் தன்னை எதிர்த்து வந்த பகைவர்களை வெற்றிகொண்டு புறங் காட்டி ஓடச்செய்யவில்லை என்றால் இன்னது புரிவேன் எனச் சூள் உரைக்கிறான்.

பூதப்பாண்டியன் தன் மனைவியைப் பிரிதல், முறைதவறி கொடுங்கோல்செய்தல், தென்புலங்காக்கும் பாண்டியர் குடியில் பிறக்காதிருத்தல் ஆகிய மூன்றும் வாழ்க்கையில் நிகழக்கூடாத நிகழ்ச்சிகளாகக் கருதுகிருன் என்பதை அறிகிரேம். தான் தன்னை எதிர்த்துவந்த பகையரசரை வெற்றி கொள்ளாதொழிந் தால், இந்நிகழ்ச்சிகள் நிகழ்ந்தாலொத்த இழிவினை அடை வேருகுக என்று பாடுகிருன்.

"நகுதக்கனரே நாடு மீக் கூறுநர்"

என்று தொடங்கும் தலையாலங்கானத்துச் செருவென்ற நெடுஞ் செழியன் பாடலிலும் இத்தகைய ஒரு வஞ்சினத்தையே காண் கிரேம்.

சோழன் நளங்கிள்ளி பாடிய வஞ்சினப் பாடலில், பகைவன் வருந்தும்படியாகப்போர் செய்யாதொழிந்தேன் ஆயின் காதல் கொள்ளாத பொதுப்பெண்டிரது பொருந்தாத புணர்ச்சியில் என்மாலை துவள்வதாக என்று கூறுகிருன். பொருட்பெண்டிரை நாடுதல் இழிந்தநிலை என்று கருதுகிருன் என்பதை அறிகிரேம்.

பெருங்காஞ்சி

பெருங்காஞ்சி என்னும் துறையை மாற்றருங்கூற்றம் சாற்றிய பெருமை என்று தொல்காப்பியர் குறிப்பிடுவர்.
புறப்பொருள் வெண்பாமாலையார் பெருங்காஞ்சி என்பதற்கு

"தங்குதிறல் மறவர் தத்தம் ஆற்றல்
வீங்கு பெரும் படையின் வெளிப்படுத்தன்று"

என்று இலக்கணம் வகுக்கின்ருர்.

பெருங்காஞ்சி என்ற துறையில் புறநானூற்றில் வரும் பாடல் கள், தொல்காப்பியத்திற் சுட்டப்படும் துறைக்குத்தான் பொருத்தமாக அமைந்துள்ளன.

புறம் 357-ல் புலவர் பிரம்மனுர் என்பவர் இவ்வுலகத்தை ஒரு குடைக்கீழ் ஆண்ட வேந்தர்களுக்கும் வாழ்நாட்கள் கழிந்தன, அவர் ஈட்டி வைத்த செல்வமும் அவர்தம் செல்லுயிர்க்குத் துணையாய் அமையவில்லை என்பதை

"பொதுமையின்றி யாண்டிசினோர்க்கும்
மாண்டவன்றே யாண்டுகள் துணையே
வைத்த தன்றே வெறுக்கை"

என்று கூறுகின்றார். இப்பாடலை மறக்காஞ்சி என்னும் துறைக்கும் பொருந்தும் என்று தொகுத்தவர் காட்டுகிறார்.

அந்துவன் கீரன் என்பவர் தமது பாடலில் நாட்டைச் சிறப்புற ஆண்ட பெருமன்னர்களும் கொடிய தன்மையை உடைய சுடுகாட்டையே அடைந்தனர், நினக்கும் காடு முன்னும் நாள் வருதல் அத்தன்மைத்தோம் என்று யாக்கையின் நிலையற்ற தன்மையை கூறுகிறார்.

தோதமனார் என்ற புலவர் தருமபுத்திரனைப் பாடும் புறப்பாடலில் உலகம் முழுதும் தமது ஒரு மொழியே வைத்து உலகாண்ட பெருமையை உடைய வேந்தரும் தம் புகழ் சென்று மாய்ந்தனரே என்று சுட்டிக்காட்டி, நின்றென்றுரைப்பக்கேண் மதி என்று வேண்டிக்கொண்டு அவன் ஒழுக வேண்டிய சில வழிமுறைகளைக் கூறியுள்ளார்.

தொடாக்காஞ்சி

இதற்குத் தொல்காப்பியர் இலக்கணம் வகுத்துள்ளார்.

"இளநகை மனைவி பேய் புண்ணோன்
துன்னுதல் கடிந்த தொடாக் காஞ்சி"

தொடக்காஞ்சி என்பதற்கு

"அடலஞ்சா நெடுந்தகைபுண்
தொடலஞ்சி துடித்து நிங்கின்று"

என்று புறப்பொருள் வெண்பாமாலையார் இலக்கணம் கூறுகிறார்.

புறநானூற்றில் வரும் அரிசில்கிழார் பாடலை (30) தொல்காப்பிய உரையாசிரியர்கள், இளம்பூரணர், நச்சினார்க்கினியர் இருவரும் தொடாக்காஞ்சி என்னும் துறைக்கு மேற்கோள் காட்டுகிறார்கள். இப்பாட்டில் தலைவி ஒருத்தி தன் தோழியை அழைத்து வேந்துறு விழுமம் தாங்கிப் புண்பட்டு வருந்துகின்ற

தலைவனது புண்களைக் காப்போமாக என்று கூறுவதாக அமைந்துள்ளது, புறப்பொருள் வெண்பாமாலை காட்டக் கூடிய இலக்கணத்திற்கு இப்பாடல் பொருந்துவதாகத் தெரியவில்லை.

தொல்காப்பியத்தில் காஞ்சித்திணையில் பேசப்பட்ட கையறுநிலை முதலிய துறைகள் புறநானூற்றில் பொதுவியல் என்ற திணையில் வந்தமையால் இவ்விடத்தில் அவற்றைச் சேர்க்கவில்லை. தொல்காப்பியர் வகுத்த காஞ்சித்திணை துறைகளையும் புறநானூற்றில் காஞ்சித்திணையில் வந்துள்ள பாடல்களையும் அடிப்படையாகக் கொண்டே இக்கட்டுரை வரையப் பெற்றது.

எச்சம்

திரு. ஆ. சிவலிங்கனுர்
மயிலம்

எச்சம்

எச்சம் என்பதற்குக் 'குறை' என்பது பொருள். 'குறை' என்பதற்குச், 'செய்து நிறைவேற்றப்பட வேண்டுவது' என்பது பொருள் (குறள் 674, 'பயக்குறை'—புறம்).

குறை-நிறைவேற்றப்பட வேண்டுவது-முடிக்கப்பட வேண்டுவது என்ற பொருளில்தான் இலக்கண நூலாரும் எச்சம் என்ற சொல்லைக் கொண்டனர்.

ஒரு தொடரில் உள்ள சொற்கள் முடிக்கப்படும் சொல், முடிக்கும் சொல் என அமையும். 'உண்டு வந்தான்' என்ற தொடரில், 'உண்டு' என்பது முடிக்கப்படும் சொல். 'வந்தான்' என்பது அதை முடிக்கும் சொல். 'உண்டு' என்று நிறுத்தினுல் அச்சொல் குறையுடையதாகும். அது எதைக் குறையாக—தன்னை முடிப்பதாக—எதிர் நோக்குகிறது என்ருல் 'வந்தான்' என்பதையாம். 'வந்தான்' என்பது எச்சம் எனப்படும். ஆனுல் 'உண்டு வந்தான்' என்பதில் எச்சம் எது என்று கேட்டால் யாவரும் 'உண்டு' என்பதே என்று கூறுவர். 'புலவர்' என்பது ஒரு பட்டம். அதனை உடையார்மேல் ஏற்றிப் 'புலவர் வந்தார், என்பதுபோல எச்சத்தையுடையதனை எச்சம் என்று வழங்கினுர் இலக்கண நூலார்.

எச்சம் பத்துவகை

தொடர்களில் வரும் எச்சங்களைப் பத்து என்று வரையறை செய்தனர். அவை, பிரிநிலையெச்சம், வினையெச்சம், பெயரெச்சம், ஒழியிசை யெச்சம், எதிர்மறை யெச்சம், உம்மை யெச்சம், எனவெச்சம், சொல்லெச்சம், குறிப்பு எச்சம், இசை யெச்சம் என்பன (தொல். சொல் 430). வினையெச்சம் பெயரெச்சம், எனஎச்சம் ஆகிய மூன்றற்கும் முடிக்கும் சொற்கள்—எச்சச் சொற்கள் — வெளிப்படையாகத் தொடர்களிலேயே உள்ளன. ஆனால் மற்றையவற்றின் எச்சங்கள் எல்லாம் தொடர்களில் வெளிப்படையாக இல்லாமல் குறிப்பில் கொள்ளும்படியாகவே அமைந்தன.

பத்து என்ற வரையறை பொருந்துமா?

இனிப் பிரிநிலையெச்சம் முதலியவற்றின் விளக்கங்களைக் காண்பதின் மூலம் எச்சம் பத்து வகை என்ற வரையறை பொருந்துமா என்று பார்ப்போம்.

பிரிநிலையெச்சம்:

'தானே கொண்டான்' என்பதில் 'தானே' என்ற சொல்லில் உள்ள ஏகாரம் பிரிநிலையெச்சம் யெனப்படும். ஒரு கூட்டத்துள்ளாருள் தான் பிரிக்கப்பட்டமையின் அவனை நோக்க மற்றவர் அவனின் பிரிக்கப்பட்டாராவர். இதனால் 'தானே' என்பது 'கொண்டான்' என்பதால் முடிக்கப்படாமல் 'பிறர் கொண்டிலர்' என்பதால் முடிக்கப்படுகிறது. எனவே 'பிறர் கொண்டிலர்' என்பது எச்சம். அவ்வெச்சத்தால் முடிக்கப்படுவது 'தானே' என்பதில் உள்ள ஏகாரம் ஆதலின் அவ்வேகாரம் பிரிநிலையெச்சம் எனப்பட்டது. இவ்வமைப்பு சேனாவரையர் கொள்கைப்படியாகும்.

இளம்பூரணர், 'தானே கொண்டான்' என்பதில் தான் மற்றவரின் பிரிக்கப்பட்டவன்; அவன் வினை 'கொண்டான்' என்பது; பிரிக்கப்பட்ட 'தான்' என்பதில் உள்ள ஏகாரம் பிரிநிலை ஏகாரம். அது கொண்டு முடியும் சொல் அதாவது அதனை முடிக்கும் சொல் 'கொண்டான்' என்பது. அதனால் ஏகாரம் பிரிநிலை

யெச்சம்", என்பர். இவர் கொள்கைப்படி ஏகாரப் பிரிநிலைக்கு எச்சச்சொல் தொடரில் வெளிப்படையாகவே இருப்பதாகும்.

சேனாவரையர் இளம் பூரணர் ஆகிய இருவர் கொள்கைப்படியும் ஏகாரம் பிரிநிலை எச்சம் என்றாகும். ஏகார இடைச் சொல் ஆறு பொருளில் வரும்.

தேற்றம் வினாவே பிரிநிலை எண்ணே
ஈற்றசை யிவ்வைந் தேகா ரம்மே. (தொல். சொல் 257)

என்ற ஐந்துடன் மாறு கொள் எச்சப்பொருளிலும் வரும். ஆறு பொருள்களில் பிரிநிலை ஒன்றை மட்டும் கொண்டு பிரிநிலையெச்சம் என்றால் மற்றையவற்றின் பெயரில் எச்சங்கள் சொல்லப் படாமை ஏன்? 'தானே கொண்டான்' என்றவிடத்துத் தான் கொண்டானோ பிறர் கொண்டாரோ என்ற ஐயம் தோன்றிய போது அவ்வையத்தைப் போக்க வருவது ஏகாரம் (தோற்றம்) ஆதலின் அதனைத்தேற்ற எச்சம் என்று சொல்லலாமே. ஈற்றசை இறுதியில் வருவதாதலின் அதை விடலாம். எதிர்மறை எச்சம் என்பதில் மாறு கொள் எச்சப்பொருள் அடங்கும். தேற்றம் வினா எண் ஆகியவைபற்றி எச்சங்கள் கூறியிருக்கலாம்.

(பிரிநிலைப் பொருளில் வரும் இடைச்சொற்கள் ஏகாரமும் 'ஓகாரமும்' ஆம்).

வினையெச்சம் பெயரெச்சம் :

ஒரு வினைச்சொல் பால் காட்டும் விகுதி முதலியவற்றுடன் கூடி நிறைந்து நில்லாது குறைவாயப் பிறிதொன்றால்—எச்சத்தால்—முடிக்கப்படுமாறு அமையுமானால் அது எச்சம் எனப்படும். அவ்வாறு முடிக்கப்படும் போது வினையால் முடிக்கப்படுவதாயின் பெயர் எச்சம் என்றும் பாகுபாடு பெறும்.

'உண்டு வந்தான்' வினையெச்சம்.
'உண்ட சாத்தன்' பெயரெச்சம்.

இவ்வெடுத்துக்காட்டுகளுள் முடிக்கும் சொற்களும் முடிக்கப் படும் சொற்களும் சேர்ந்தே தொடர்களானமை காணலாம்.

ஒழியிசை யெச்சம்

“ஒழியிசை யெச்சம் ஒழியிசை முடிபின” (தொல். சொல். 434) என்பது தொல்காப்பியம். “கூரியதோர் வாள்மன்” என்பதில் உள்ள ‘மன்’ என்பதற்குத் ‘திட்பமின்று’ என்பது எச்சமாகும். “வருகதில் அம்ம எம்சேரிசேர” என்ற தொடரில் உள்ள ‘தில்’ என்பதற்கு, ‘வந்தால் இன்னது செய்வேன்’ என்பது எச்சமாகும். ‘கொளலோ கொண்டான்’ என்பதில் உள்ள ஓகாரத்துக்குக் ‘கொண்டுய்யப் போமாறறிந்திலன்’ என்பது எச்சமாகும். அவ் வெச்சங்கள் மன், தில், ஓ என்ற இடைச் சொற்களை முடிக்கின் றன. அதனால் அவ்விடைச் சொற்கள் ஒழியிசை எச்சங்களாயின. ஒழியிசை என்பதற்குச் சொல்லவேண்டியிருந்தும் சொல்லாது விடுபட்ட சொற்கள் எனப் பொருள் கொள்க. வாளின் திட்ப மின்மை சொல்லப் பெறவேண்டுவது. அது சொல்லப்பெறவில்லை. என்றாலும் எஞ்சியிருப்பதாகக் கொள்ள வேண்டும்.

ஒழியிசைப் பொருளில் வரும் இடைச்சொற்கள் மன், தில், ஓ ஆகியவையாம். மன், தில் ஆகியவை ஒழியிசைப் பொருளே யன்றிக் கழிவு, இரக்கம் முதலிய பொருள்களிலும் வரும். அவை பற்றிய எச்சங்கள் சொல்லப்பெற வில்லை. ஒழியிசை எச்ச முடிபும் தொடரிலேயே அமையவில்லை.

எதிர்மறை யெச்சம்

‘எதிர்மறை யெச்சம் எதிர்மறை முடிபின’ (தொல்-சொல்-435) என்பது தொல்காப்பியம். இவ்வெச்சப் பொருளில் ஏகாரம் ஓகாரம், உம்மை ஆகிய இடைச்சொற்கள் வரும். ‘யானே கொள்வேன்’, ‘யானோ கள்வேன்’, ‘வரலும் உரியன்’ ஆகிய இம்மூன்றிலும் உள்ள இடைச் சொற்கள், நேரே கொள்வேன், கள்வேன், உரியன் என்பனவற்றைக் கொண்டு முடியாமல் முறையே ‘கொள்ளேன்’, ‘கள்ளேன்’ ‘வாராமையும் உரியன்’ என்ற எதிர்மறைச் சொற்களால் முடிந்தன. எதிர்மறைச் சொற்கள் எச்சங்கள். இவற்றால் முடிக்கப்படுவன எதிர்மறை எச்சங்கள் எனப்பட்டன. எதிர்மறை எச்ச முடிபும் தொடரிலேயே அமையவில்லை.

உம்மையெச்சம்

'வரலும் உரியன்' என்பதில் உள்ள உம்மை எதிர் மறைப் பொருளில் வருதலின் எதிர்மறை எச்சம் என்பர். அதுவே 'சாத்தனும் வந்தான்' என்ற தொடரில் வரும் போது அது, கொற்றவனும் வந்தான் என்பதை எதிர்நோக்கியிருத்தலின்—அதாவது கொற்றனும் வந்தான் என்ற எச்சத்தால் முடிக்கப் பெறுதலின் உம்மை எச்சம் எனப்பெறும். சாத்தனும் என்பதில் உள்ள உம்மை சாத்தன் வினையாகிய வருதல் (வந்தான்) என்ற வினையையேயுடைய கொற்றனைத் தழுவுகிறது. அதாவது கொற்றன் வரவால் முடிக்கப்படுகிறது. எனவே உம்மை எச்சம் எதிர் மறையாகவும் பிறிதாகவும் வரும் இரண்டு நிலையுடையதாகிறது இவ்விரண்டையும் உம்மை எச்சம் என்றே கூறியிருக்கலாம். தொல்காப்பியர் இருவகையினையும் சேர்த்தே கூறியிருப்பர் ஆனல் ''எதிர்மறையெச்சம் எதிர்மறை முடிபின்'' எனப் பொதுவில் கூறிவிட்ட படியால் எதிர்மறையும்மையை எதிர்மறையெச்சத்திலும் மற்றையதை வாளா உம்மை எச்சம் என்பதிலும் உரையாசிரியர்கள் அமைத்தனர் போலும்! இவ்வும்மை எச்சம் வெளிப்படையாகத் தொடரிலும் அமைத்துக் கூறப்படும் என்பது முன் கூறப்பட்டது.

எனவெச்சம்:

'என' என்ற இடைச்சொல்லால் எனவெச்சம் கூறப்படும். 'என' என்பது ஒரு வினையைச் சார்ந்து வினைகொண்டு முடிவதாகும். 'கொள்ளெனக் கொடுத்தான்' என்பதில் அவ்வாறு முடிந்தது காண்க. 'என' என்பது 'கொடுத்தான்' என்ற வினையால் முடிக்கப்பட்டது. என வெச்சம் கூறிய ஆசிரியர் என்று என்பதும் எச்சமாக வரும் எனக் கூறவில்லை. 'கொள்ளென்று கொடுத்தான்' என்ற தொடர் என்று எச்சத்துக் குரியது. உரையாசிரியர்கள் என்று எச்சம் என எச்சத்தில் அடக்கப்பட்டது என்றனர். 'கொள்ளென்று கொடுத்தான்' என்ற தொடரில் என்ன எச்சம் உண்டு என்று கேட்டால் என்று எச்சம் என்பதா? அப்படியாயின் எச்சம் பத்துக்கும் மேற்படாதா? அல்லது செய்து என்ற வாய்பாட்டில் ஓடி என்ற இகரஈற்று வினை

யெச்சத்தை அடக்கிக்கூறுவதுபோல — உரையாசிரியர் கூற்றுப் படி— எனஎச்சம் என்றே சொல்லிவிடலாமா?

சொல்லெச்சம்

சொல்லெச்சம் என்பது ஏதேனும் ஒரு சொல் தொடர்க்கு முன்னே பின்னே எஞ்சியிருப்பது "உயர்திணை யென்மனர்", என்பதில், என்று சொல்பவர் யார் என்றில்லை. 'ஆசிரியர்' என்பது எஞ்சியுள்ளது. அதனுல் ஆசிரியர் என்பது எச்சம் என்மனர் என்பது ஆசிரியர் என்ற எச்சத்தால் ஒரு சொல்லால் முடிக்கப் படுதலின் அது சொல்லெச்சமாகும்.

> "சொல்லென் எச்சம் முன்னும் பின்னும்
> சொல்லள வல்ல நெஞ்சுத லின்றே"
> (தொல்-சொல்-441)

என்பது தொல்காப்பியம்.

குறிப்பு எச்சம்

பிரிநிலை, ஒழியிசை, எதிர்மறை, உம்மை ஆகிய எச்சங்கள் இடைச் சொற்கள் பற்றியன. அவற்றின் எச்சங்கள் வெளிப் படையில் இல்லை. சொல்லெச்சம் வினை பற்றியது. அதன் எச்சமும் வெளிப்படையில் இல்லை. இவற்ருேடு வெளிப்படையில் இல்லாமையால் ஒத்திருந்தாலும் தனிச் சொல் பற்றியின்றித் தொடர்பற்றி வருதலின் குறிப்பு எச்சமும் இசை யெச்சமும் வேறுபட்டன.

> இளைதாக முள்மரம் கொல்க களையுநர்
> கைகொல்லும் காழ்த்த விடத்து. (குறள் 829)

என்ற குறள், முட்செடியை அது சிறுசெடியாக இருக்கும்போதே வேரொடுகளைக; இன்றேல் அது முற்றி மரம் ஆனபின், தன்னை அழிப்பவர் கையைத்தான் கெடுக்கும் என்ற கருத்துடையது. இக்கருத்தை மட்டில் சொல்வதற்கு இக்குறள் வரவில்லை. இக் குறளை வள்ளுவர் இந்த அளவில் நிறுத்தவில்லை-இக்குறளைப் பிறிதொரு கருத்தாலேயே முடிக்க எண்ணினர். ஆனல் அதை

வெளிப்படையில் கூருது நாம் நினைந்து கொள்ளும்படி விட்டார். அப்பிறிதொரு கருத்தே எச்சம் ஆகும். அப்பிறிதொரு கருத்தாவது "தீயாரைத் தொடக்கத்திலேயே அழிக்க" என்பதாகும். இக்கருத்தால்தான் குறள் முடிக்கப்பெறுகிறது. இக்கருத்து குறிப்பால் கொண்டதாதலின் அக்குறள் குறிப்பெச்சத்துக் குரியதாயிற்று.

இசை யெச்சம்

அகர முதல எழுத்தெல்லாம் ஆதி
பகவன் முதற்றே யுலகு. (குறள். 1)

என்பதில், 'எழுத்தெல்லாம் அகரமாகிய முதலையுடையன; உலகமும் ஆதிபகவனுகிய முதலையுடையது' என்ற இரண்டு தொடர்கள் உள்ளன. இவற்றை உவமையும் பொருளும் ஆக்க வேண்டி 'அனு போல' என்ற இரண்டு சொற்கள் வருவிக்க வேண்டும். எனவே இரண்டு சொற்கள் எஞ்சியுள்ளன. அவ் எச்சத்தை இரண்டு தொடர்களும் எதிர்நோக்கியிருத்தலால் அச்சொற்கள் அத்தொடர்களை முடிக்கின்றன. அதனுல் இக்குறள் இசை யெச்சத்துக் குரியதாயிற்று. இசை என்ருல் சொல். இரண்டு முதலிய சொற்கள் எஞ்சியிருந்தால் இசை யெச்சம். ஒரு சொல் எஞ்சியிருந்தால் சொல்லெச்சம்.

எச்ச முடிபுகள்

பிரிநிலை யெச்சம் பிரிநிலை முடிபுடையது; வினை யெச்சம் வினையொடு முடியும்; பெயரெச்சம் பெயரொடு முடியும்; ஒழியிசை யெச்சம் ஒழியிசை முடிபின; எதிர்மறை யெச்சம் எதிர்மறையொடு முடியும்; உம்மை உம்மை முடிபுடையது: என எச்சம் வினையொடு முடியும். இப்படி ஒவ்வொன்றிற்கும் முடிபு கூறிய ஆசிரியர் தொல்காப்பியர் சொல்லெச்சம், குறிப்பெச்சம், இசையெச்சம் ஆகிய மூன்றற்கும் முடிபு கூறவில்லை. முடிபு இல்லையென்றே சொல்லிவிட்டார். அதாவது அம்மூன்றையும் முடிப்பதற்குரிய சொற்கள் இல்லை யென்ருர். குறிப்பினுல் தான் தெரிந்து முடித்துக் கொள்ளவேண்டும் என்ருர்.

"எஞ்சிய மூன்றும் மேல் வந்து முடிக்கும்
எஞ்சு பொருட் கிளவி யில்லென மொழிப"

(தொல். சொல். 439)

"அவைதாம்,

தத்தம் குறிப்பின் எச்சம் செப்பும்" (தொல். சொல். 44)

என்ற நூற்பாக்களைக் காண்க. இவர் கூற்று எப்படிப் பொருந்தும்?

வினையெச்சம் பெயரெச்சம் ஆகியவை வெளிப்படையில் எச்சச்சொற்களை (முடிக்கும் சொற்களை) யுடையன. மற்றயவை குறிப்பாகவே கொள்ளவேண்டுவன. அப்படியாகக் குறிப்பெச்சம், இசையெச்சம் சொல்லெச்சம் ஆகியவை மட்டும் முடிக்கும் சொல் இல்லாதன என்று எப்படிக் கூறலாம்? (பிரிநிலை எச்சம் என்பது இளம்பூரணம் கொள்கைப்படி முடிக்கும் சொல் உள்ளதே).

வெளிப்படாதிருக்கும் சொற்களைக் கொண்டுவந்து கூட்டி முடித்தல் என்பது பிரிநிலை முதலியவற்றுக்கிருப்பது போலவே சொல், குறிப்பு இசை எச்சங்களுக்கும் இருத்தலின் அவற்றை முடிக்கும் சொல் இல்லை என்பது பொருந்தாது. பிரிநிலை முதலியவற்றுக்கு ஒரு சொல்லோ பல சொற்களோ எஞ்சியிருப்பது போலவே இசை குறிப்பு எச்சங்களுக்கும் பல சொற்கள் ஒரு தொடர்க் கருத்தாக இருந்து எச்சமாகி முடிக்கும் சொற்களாக அமைகின்றன. எனவே ஆசிரியர் கூறியது எக்கருத்துபற்றியோ?

எல்லாம் எச்சம்

எச்சம் என்பது முடிக்கும் சொல். அஃது முடிக்கப்படும் சொல்லுக்காயிற்று. 'உண்டுவந்தான்' என்பதில் 'வந்தான்' என்பது எச்சம். அதனால் முடிக்கப்படுவது 'உண்டு' என்பது. இது பிறகு எச்சம் எனப்பட்டது. இவ்விலக்கணத்தைக் கொண்டு பார்த்தால் எல்லாத் தொடர்ச் சொற்களுமே (இறுதிச் சொல் தவிர) எச்சங்களாம்.

சாத்தன் வந்தான். இது எழுவாய்த் தொடர், சாத்தன் என்பது தனிநிலையில் கூறினல் ஒருவன் பெயர். யாரும் தனிப

பெயரைக் கூறமாட்டார்கள். சாத்தன் என்று சொல்லி நிறுத்தினுல் உடனே 'என்ன செய்தான்' என்பது போன்ற வினு எழும். அதனுல் அச்சொல் இன்னெரு சொல்லே அவாவி நிற்கிறது என்பதாம். அதாவது இன்னெரு சொல்லால் முடிக்கப்பட வேண்டிய நிலேயில் இருக்கிறதாகும். அப்படியானுல் 'வந்தான்' என்பது அதை முடிக்கும் சொல்லாகிறது. எனவே 'சாத்தன்' என்பதற்கு 'வந்தான்' என்பது எச்சம். அவ்வெச்சத்தால் முடிக்கப்படும் 'சாத்தன்' என்பதும் எச்சமாம்.

'வந்தான் சாத்தன்',. இது வினேமுற்றுத்தொடர். 'வந்தான்' என்று தனித்துச் சொன்னுல் 'யார்' என்ற கேள்வி வரும். விடை சாத்தன் ஆகும். எனவே 'வந்தான்' என்பதை முடிப்பது 'சாத்தன்'. சாத்தன் எச்சமாகும். அவ்வெச்சத்தால் முடிக்கப்படும் வந்தான் என்பதும் எச்சமாகும். இந்த அடிப்படையில் தான், 'வந்தான் போனுன்' என்ற தொடரில் 'வந்தான்' என்பது (முற்று) எச்சம் எனப்பட்டது போலும். 'வந்தான்' என்று நிறுத்தினுல் பிறகு என்ன செய்தான் என்ற வினு வரும் போது 'போனுன்' என்று சொல்லவேண்டுவதாகும். அப்படியானுல் 'போனுன்' என்ற எச்சத்தால் முடிக்கப்படுவது 'வந்தான்' என்பதாகும். எனவே அதுவும் எச்சம்.

இப்படியே ஒரு நீண்ட தொடரில் உள்ள சொற்களேயும் நாம் எச்சங்கள் என்றே கருதவேண்டும்.

முடிப்பு

இதுகாறும் கூறியவாற்ருல் ஒரு தொடரில் உள்ள முடிக்கும் சொல் எச்சம் எனப்பெறும் என்பதும், பின் அது அதனுல் முடிக்கப்படும் சொல்லுக்கு வழங்கியது என்பதும், எச்சம் பத்துவகையின என்பதும், பத்துவகைக்கு மேலும் தேற்ற எச்சம் வினு எச்சம் முதலியவாக எச்சங்கள் கூறப்பட்டிருக்கவேண்டும் என்பதும் பெயர் வினே இடை (உரி) எல்லாச் சொற்களுமே தொடரில் வருங்கால் ஒன்றையொன்று அவாவியும் முடிக்கப் பட்டும் நிற்றலின் எச்சங்களாகும் என்பதும் பெறப்படும். இவ்வெச்சங்கள் மேலும் தனித்தனி ஆராயப்படும்.

குலமகளும் நிலமகளும்

திரு. செ. வைத்தியலிங்கன்
அண்ணுமலைப் பல்கலைக்கழகம்

கலைக்கற்பனையுடன் ஒட்டிய காப்பியச் சிந்தனைகளால் மக்கள் தங்கள் நல்லுணர்வுகளையும் சிந்தனைத் திறத்தையும் வளர்த்துக் கொள்ள வாய்ப்பினைப் பெறுவர்; பண்பாட்டுச் சூழலில் செயற்பட்டுச் சிறக்கவும் உள்ளத்தெழுச்சியை முறையே பெறுவர். அந்த அடிப்படையிலே சிலப்பதிகாரக் காப்பியத்துள் சிறிது சிந்தை செய்வோம்.

சோழ வளநாட்டிலே நற்குலமும் நற்குடிப்பிறப்பும் கொண்ட வணிகன் மாநாய்கனுக்கு அருமை மகளாகத் தோன்றுகிருள் கண்ணகி. ஒத்தகுலமும் குடிப்பிறப்பும் கொண்ட மாசாத்துவன் மகனுகிய கோவலனுக்குக் கண்ணகி ஊரார் காண வாழ்க்கைப் படுகிருள். இக்குறிப்பில் 'மாநகர்க்கீந்தார் மணம்' என இளங் கோவும் கூறிவிடுகிருர் ஊழ்வினை காரணமாகக் கோவலனும் கண்ணகியும் இல்லறமாகிய நல்லறம் இனிது நடாத்தி ஊர் மெச்ச வாழ முடியவில்லை. அஃதாவது, குலக்கொடியாகிய கண்ணகிக்குக் கொழுகொம்பாக நன்கு வாழாமல் விலைமகள் குலத்திலே தோன்றிய மாதவி நங்கையுடன் களிப்புற்றுச் சுழலுகிருன் கோவலன்.

தன்னைத் தோண்டுபவரையும் போற்றித் தாங்கி நிற்பாள் நிலமகள்; அவளைப் போலவே தன்னை இகழ்ந்து (மாதவியுடன் போற்ரு வொழுக்கம் புரிந்து) வாழ்ந்திடும் கணவனைப் போற்றிப் பொறுத்து நிற்கிருள் குலமகள் கண்ணகி. ஆடல் பாடல் அழகு நாட்டத்துடன் சுழலும் கணவனது இன்பத்திற்காகத் தன்னைத்

தேய்த்துக் கொள்வதிலும் அவள் ஒரு மனநிறைவு காணவே செய்கிறுள். அன்பிணைப் பொழியும் மாமனுரும் மாமியாரும் தன்னைக் கண்டு சிறிதும் கலக்கமுருதிருக்கக் கண்ணகி பெரிதும் முயல்கிறுள். தன் அகத்தே மறைந்துள்ள நலிவிற்கும் புறத்தே வேடமிடும் பொலிவிற்குமிடையே அவளுடைய உள்ளம் உறுதி யோடு போராடி நிற்கிறது.

புகார் நகரக் கடற்கரை யோரத்தில் மாதவி பாடிய கானல்வரிப் பாடலைப் பிறழ வுணர்ந்த கோவலன் அவளை வெறுத்துப் புறப்பட்டுவிடுகிருன்; தன் இல்லம் அடைகிருன். வாழ்க்கையிலே ஒரு திருப்புமையம் ஏற்படுகிறது!

வீடு திரும்பிய தன் கணவனைக் கண்டதும், அன்று கண்ணகி ஏனே கூர்ந்து நோக்குகிறுள்! இன்ப நாட்டத்தில் சுழலும் தன் கணவனுக்குப் பொருள் முட்டுப்பாடோ முக வாட்டமோ சிறிதும் ஏற்படக் கூடாதென்றே வாழும் அவளுக்கு, அவன் தோற்றம் வேதனை தருகிறது. கணவன் துயரைக் களைந் திடக் கண்ணகி மனமுவந்து அவனிடம், 'சிலம்புள கொண்ம்' எனக் கூறுகிறுள். நிலைமை நன்கு புலப்படுகிறது. இல்லற வாழ்க்கையில் பிரிந்து நின்றவர்கள் கூடிவாழ்வதற்கு வாய்ப்பும் மின்னலிட்டுச் செல்கிறது.

ஒருவரையொருவர் புரிந்து கொள்ளும் வாய்ப்பினைப் பெற்ற கோவலனும் கண்ணகியும் மனம்விட்டுப் பேசித் தெளிவுகொள் ளவோ இல்லற இன்பத்தில் ஆழ்ந்து பூரிக்கவோ இயலவில்லை. தான் பிறந்து வளர்ந்த ஊரைவிட்டே திடுமெனப் புறப்படு கிருன் கோவலன். மான உணர்வின் உந்துதலால் மதுரை நோக்கி மறுவாழ்வு தேடிச் செல்கிருன்; கணவனுக்கு நிழலாக இருக்க வேண்டிய கண்ணகியும் உடன் புறப்பட்டுச் செல்கிறுள். சமணத்துறவி கவுந்தியடிகளும் இடையே அவர்களுக்கு வழித் துணையாய் வந்து சேர்கிருர்.

1. நாட்டிலே-ஊரிலே-கோவலனுடன் இணைந்து வாழக் கொடுத்து வைக்காத கண்ணகிக்குக், காட்டிலேயும் இணைந்து வாழ ஊழ்வினைச் சூழல் இடந்தரவில்லை. அஃதாவது, மதுரை நோக்கிச் செல்லும் இடைவழியிலே-கவுந்தியடிகள் துணையாக

உடன்வரும் நேரத்திலே-மலரினும் மெல்லிதாம் காதலின்பம் துய்த்தற்குச் சிறிதும் வாய்ப்பில்லை. இக்கட்டான இந்நிலையில் வேனிற் பருவத்து வெண்ணிலவானது விளக்கமாகக் கண்ணகி மீதும் வீசி நிற்கிறது. இன்ப எக்களிப்பிலே செம்மாந்து நிற்க வேண்டிய பருவத்தினள்தான் கண்ணகி; இருப்பினும் புற வணிகளற்ற புனையா ஓவியம் போன்று காணப்படுகிருள். வாழ்க் கையில் ஏற்பட்ட ஏமாற்ற உணர்வானது அவளைப் பந்தாடிக் கொண்டே செல்கிறது; அஃதாவது இன்ப மாளிகைக்கு இட்டுச் செல்ல வாழ்வினையும் மறுத்துக்கொண்டே செல்கிறது. இந்நிலை யிலா அவளுக்கு இன்பக்கிளர்ச்சி தரும் வெண்ணிலவு வேண் டும்! மதுரையிலே தென்னவன் பழி போடுவதற்கு முன்னதாகத் தென்னவன் குலத் தோன்றலாகிய வெண்ணிலவும் தென்றலின் துணையுடன் பழிவாங்கத் துடிக்கிறது போலும்! இதனையுணர்ந்த நிலமகள் பொருந்தாச் சூழலை நினைத்துப் பொருமிப் பெருமூச்சு விடுகிருளாம்! இதனை இளங்கோ,

‘மலயத் தோங்கி மதுரையின் வளர்ந்து
புலவர் நாவில் பொருந்திய தென்றலொடு
பானிலா வெண்கதிர் பாவைமேற் சொரிய
வேனிற் றிங்களும் வேண்டுதி யென்றே
பார்மகள் அயாவுயிர்த் தடங்கிய பின்னர்’.

(புறஞ்சேரி-24-29)

எனக் கூறி அங்கலாய்க்கிருர்.

2. நிலமகளின் பொலிவே நீர்வளத்தால் அமைவதாகும்; நாட்டில் வற்ருமல் ஓடும் ஆற்றைப் பெரிதும் பொறுத்து நீர்வளம் அமையும். பாண்டி நாட்டிலே ஓடும் வையை எனும் பொய்யாக் குலக்கொடியும் கண்ணகிக்கு நேரவிருக்கின்ற அவலத்தை முன் கூட்டியே அறிந்தவள்போல வருத்தமுறுகிருளாம்! இக்காட்சியை இளங்கோ,

‘உலகுபுரந் தூட்டு முயர்பே ரொழுக்கத்து
புலவர் நாவிற் பொருந்திய பூங்கொடி
வையை யென்ற பொய்யாக் குலக்கொடி
தையற் குறுவது தானறிந் தனள்போல்

புண்ணிய நறுமல ராடை போர்த்துக்
கண்ணிறை நெடுநீர் கரந்தன ளடக்கிப்
புனல்யா றன்றிது பூம்புனல் யாறென'

(புறஞ்சேரி...168-174)

என்று குறிப்பிட்டு மனமாழ்கி நிற்கிறார்.

நிலத்திற்குப் பாதுகாவலாக விளங்கும் கோட்டைமதில் மேல் கட்டிய கொடிகளும் 'வாரல்' என்பன போல் மறித்துக் கைகாட்டுகின்றன; அகழி சூழ் பூங்கொடிகளும் கவன்று காலுற நடுங்குகின்றன. என்றாலும் இந்தச் சைகைகளை யெல்லாம் - இயற்கையின் எச்சரிக்கைகளை யெல்லாம் - கண்ணகியோ கோவலனோ அறிந்து நடக்க ஊழ் இடந்தருமா என்ன?

3. மாதரியிடம் கண்ணகியை அடைக்கலமாகத் தந்து கவுந்தியடிகள் அன்போடு வேண்டிக்கொள்கிறார். அஃதாவது நற்றாயெனப் பொறுப்பேற்றுக் கொண்டு கண்ணகிக்கு மாதரி மங்கல நீராட்டவும், செங்கயற் கண்ணில் மை தீட்டவும், நறுமென் கூந்தலில் மலர் சூட்டவும், தூய மடிப்புடவை யுடுத்தி மகிழவும் வேண்டுமென விழைகிறார். இல்லறச் செல்விக்கு அணிகூட்டிப் பார்க்கத் துறவறச் செல்வியே வலிய முன் வருகின்ற இடமிது! அவ்விடத்திலே கண்ணகியின் மென்மைத் தன்மையைக் குறிப்பிடுகையில்,

'என்னொடு போந்த இளங்கொடி நங்கைதன்
வண்ணச் சீறடி மண்மகள் அறிந்திலள்'

(அடைக்கலக். 138)

கவுந்தியடிகள் கூறுகிறார்; இந்தக்கூற்று நன்கு சிந்தித்தற் குரியது. கவுந்தியடிகளுடன் போந்து துயருற்ற கண்ணகி இல்லற மாட்சியுடையளாதலின் வீட்டை விட்டு வெளியே புறப்பட்டறியாள் எனவும், காடு மேடுகளில் நடந்த அவள்தன் மெல்லிய சீறடிகள் கொப்புளங் கொண்டமையால் நிலத்திற் பாவவில்லை எனவும் பொருள்படும். கவுந்தியடிகளின் இக்கூற் றுக்கு 'மண்மகள் இவள் மென்மையைத் தானறிந்து நெகிழ்ந்

திலள்' என்றும் பொருள் கொள்ள இடமுள்ளதை அடியார்க்கு நல்லார் சுட்டுகின்றார்.

கண்ணகியின் அவல நிலை குறித்து நிலமகளே வருந்துவ தாகச் சில இடங்களில் குறிப்பிட்டுவிட்ட இளங்கோவடிகள் கண்ணகியின் துன்பத்தை அவளே அறியவில்லையென்றோ, அறிந்திருந்தும் நெகிழவில்லையென்றோ கருதிச் சுட்ட இட முண்டோ?

உலகினர் கண்களுக்குக் கண்ணகியின் சீறடிகள் கொப் புளங்கொண்டு வருந்துதல் போலத் தோன்றலாம்; மெல்லிய சீறடிகள் நிலமகளை உறுத்தாத இயல்பினவாகவும் இருக்கலாம். என்றாலும் இளங்கோவின் அகக்கண்களுக்குக் கண்ணகியின் தெய்வத் தன்மை மின்னல் வெட்டுப் போலத் தோன்றிக் கொண்டே இருத்தலால் (பொதுவாகத் 'தெய்வத்தின் திருவடி கள் நிலத்திற் படியா' எனும் கொள்கைக்கேற்ப) அவள் சீறடி களும் நிலத்திற் படியாதனவாகவே தோன்றுகின்றன. இக் கருத்தை உட்கிடையாகச் சொல்ல நினைக்கும் அவர், கவுந்தி யடிகளின் கூற்றாகவே கண்ணகியைத் தெய்வமாகவே பாராட் டித் துதியும் பாடிவிடுகிறார்; இதனைக்,

'கடுங்கதிர் வெம்மையிற் காதலன் றனக்கு
நடுங்குதுய ரெய்தி நாப்புலர வாடித்
தன்றுயர் காணாத் தகைசால் பூங்கொடி
இன்றுணை மகளிர்க் கின்றி யமையாக்
கற்புக்கடம் பூண்ட வித்தெய்வ மல்லது
பொற்புடைத் தெய்வம் யாங்கண் டிலமால்

எனும் அடைக்கலக்காதைப் (139-144) பகுதியுள் நோக்குக.

4. மாதவி வீட்டில் கோவலனுக்காக ஆர்வமுடன் சமை யல் செய்கிறாள் கண்ணகி. உணவு படைத்தற்கு முன்னதாகக் கோவலன் திருவடிகளை நீரிட்டுக் கழுவித் தொழுகிறாள்; தரை மீது நீர் தெளிக்கிறாள்; அந்தச் செயலானது மயக்கமுற்றிருக் கும் நிலமகளை மயக்கந் தெளிவித்தாற்போல இருக்கின்றதாம்! கண்ணகிக்கும் கோவலனுக்கும் நேரவிருக்கின்ற துன்பத்தை

மண்ணகமடந்தை முன்கூட்டியே யறிந்து மயக்கமுற்றிருப்பது போன்று காட்டும் இளங்கோவடிகளின் கவித்திறம் ஈண்டும் புலப்படுகிறது. மேலும், பொதுவாக மண்ணக மடந்தையின் மயக்கத்தைத் தீர்க்க முயலுகிருள் கண்ணகி; ஆனுல் அவளது துன்பத்தை ஒருசிறிதும் போக்க இயலாதவளாகிருள், இல்லை. (முன்கூட்டியே தெரிந்திருந்தும் ஊழின் நியதியிலே) முயலாதவ ளாகிருள் மண்ணக மடந்தை. கணவனே கண்கண்ட தெய்வ மாகக் கொண்ட கண்ணகி, கோவலனது போற்ருவொழுக்கத் தைத் தெரிந்தும் தடுத்து நிறுத்தவில்லை. அதுபோல, மண்ண கக் காவலனுகிய பாண்டியனது தேராத செயலைத் தெரிந்தும் தடுத்து நிறுத்தவில்லை மண்ணக மடந்தை. ஊழின் திருவிளை யாடல் இது!

5. கருணை மறவனுகிய கோவலன், பாண்டியன் கட்டளைக் கிணங்கக் கல்லாக் களிமகன் ஒருவனுல் கொலை செய்யப்படு கிருன்; பொங்கி யெழும் கண்ணகியின் கண்ணீரானது நில மகளின் மேனியை மெழுகுதற்கு முன்னமே, வெட்டுண்ட கோவலனின் குருதிச் செந்நீர் கொப்புளித்துப் பாய்ந்து பரவி மெழுகிவிடுகின்றது! இங்குக் கணவனை யிழந்த காரிகையாகிய கண்ணகியே நேரடியாகப் பாதிக்கப்பட்டவள்; அவளுக்குப் பற்றுக்கோடாக உலகத்திலே காட்டப்படுவது எதுவுமே இல்லை தான்! என்ருலும், அவளுக்கும் முன்னதாக நிலமகள் பாதிக்கப் படுகிருள்; துன்பத்திலே பங்கு கொள்கிருள்; துடி துடித்துத் துவண்டு பெருந்துயருறுகிருளாம்! இதனை இளங்கோ,

'கல்லாக் களிமக ஞெருவன் கையில்
வெள்வா ளெறிந்தனன் விலங்கூ டறுத்தது
புண்ணுமிழ் குருதி பொழிந்துடன் பரப்ப
மண்ணக மடந்தை வான்றுயர் கூர'

(கொலைக்களக்...212-215)

எனக்கூறி அவலச் சித்திரம் தீட்டுகிருர்.

6. மண்ணகத்தை நல்லாட்சியால் குளிரவைக்கவும் பகைப் புலத்தே வீரத்தால் வெற்றி விளைவிக்கவும் கருவியாவது வேற்

படையாகும். அத்தகைய வேல் ஏந்தவேண்டிய பாண்டியன் தன் செங்கோல் கோடியதால்-முறை தவறியதால்-தண்ணிழல் தந்தளிக்கும் வெண் கொற்றக் குடையும் கொடுமை விளைவித்து விடுகிறதாம்!

> 'மண்குளிரச் செய்யு மறவேல் நெடுந்தகை
> தண்குடை வெம்மை விளைத்த திதுவென்கொல்'

என அயர்ந்த இளங்கோவடிகள், இக்கொடுமையைக் காணச் சகியாமல் செங்கதிரோனும் நிலமகளை இருளூட்டி மேற்றிசையில் சென்றொளிகிறான் எனக்கூறி அவலக்குமுறலை வெளியிடுகிறார். இதனை,

> 'மல்லன்மா ஞாலம் இருளூட்டி மாமலைமேற்
> செவ்வென் கதிர்சுருங்கிச் செங்கதிரோன்
> சென்றொளிப்ப'

எனும் பகுதியுள் காண்க. மேலும், அங்கண் உலகம் செழிக்க அடிப்படையானவை திங்களும் ஞாயிறும் மாமழையும் என்பர் (மங்கல வாழ்த்துக்காதை). ஈண்டுத்திங்களும் மாமழையும் அடிசாய்கின்ற நிலையில் ஞாயிறும் சென்றொளிப்பது மிகப் பொருத்தமாகிவிடுகிறது.

7. கணவன் கொலைக்களப்பட்டான் எனக் கேட்ட கண்ணகி பதறிப்போய்க் கதறி வீழ்கிறாள். அவளுடைய கூந்தல் சரிய மதிமுகம் நிலத்திலே மோதிச் சாய்ந்து கிடக்கிறது; அவள் செங்கண்கள் கண்ணீர் வடித்து ஏங்கி நிற்பதால் சிவந்து காணப்படுகின்றன; இத்தகைய அவல அலங்கோலத்தைப்,

> 'பொங்கி யெழுந்தாள் விழுந்தாள் பொழிகதிர்த்
> திங்கள் முகிலோடுஞ் சேணிலங் கொண்டெனச்
> செங்கண் சிவப்ப வழுதாள்தன் கேள்வனை
> எங்கணாஅ வென்னா இனைந்தேங்கி மாழ்குவாள்'

எனவரும் துன்பமாலைப் பகுதியால் காணலாம். கண்ணகியின் முகம் திங்களெனவும், கூந்தல் முகிலெனவும் உவமைப் படுத்து

கின்ற போதே, பாண்டியனுடைய குலமுதல்வனாகிய **திங்களும்** நாட்டு வளத்திற்குக் காரணமாகிய **வான்மேகமும்** அடிசாய்கின்ற உவமைக்குறிப்பும் உய்த்துணரக் கிடைக்கின்றது.

8. மாநில ஆட்சி மன்னவனால் மரபுவழிச் சிறக்கின்றபோது நிலமகள் 'ஈன்ற ஞான்றினும் பெரிதுவந்து' தாய்போல் மகிழ்வாள் என்பது இலக்கிய உண்மை; கலிங்கத்துப்பரணி இராச பாரம்பரியத்தில்,

'வையகமாங் குலமடந்தை மன்னபயன்
தன்னுடைய மரபு கேட்டே
ஐயனையான் பெற்றெடுத்த அப்பொழுதும்
இப்பொழுதொத் திருந்ததில்லை,'

என வருதலைக் காணலாம் இந்நிலையில் நிலமகள், பாண்டியனது மரபுவழி நீதியைக்காண முடியாதபோது மனமுடைந்து போகிறாள். மேலும் குற்றமறியாக் 'கல்லாகி' விடுகிறாள். ஆம், அதற்கு அறிகுறியாகத்தான் சேரன் செங்குட்டுவனும் நிலமகளின் உயர் அடையாளமாகவுள்ள இமயத்திலிருந்து கல் கொணர்கிறான்! அந்தக் கல்லும் கண்ணகியின் வடிவந்தாங்கிச் சொல்லொணாத் துன்பத்தைச் சுட்டுகின்ற பொறுப்பேற்றுக் கொள்கிறது. நிலமகளும் - தன்னகத்தே - தன்னால் குலமகள் கண்ணகிக்கு வாழ்வின்பம் கொடுக்க முடியாததை யுணர்ந்து, அவளை விண்ணுலகில் வலவன் ஏவா வானவூர்தி மூலம் ஏற்றிக் கணவனுடன் வாழச்செய்து விடுகிறாள்!

இன்பம் யாருக்கு

திரு ஆ. இராமசாமிப் பிள்ளை
அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம்

'ஈத்துவக்கும் இன்பம் அறியார்கொல் தாமுடைமை
வைத்திழக்கும் வன்க ணவர் — குறள் 228

இக்குறட்பாவினுக்குப் பழைய உரையாசிரியர்கள் எல்லோரும் ஒருபடித்தாகவே உரை கூறியுள்ளனர்.

"தாம் உடைய பொருளை ஈயாது வைத்துப் பின் இழந்துபோம் அருளிலாதார், வறியார்க்கு வேண்டியவற்றைக் கொடுத்து அவர் உவத்தலான் அருளுடையார் எய்தும் இன்பத்தினைக் கண்டறியார் கொல்லோ'' — பரிமேலழகர்.

''கொடுத்த கொடையினால் பெற்றவர்க்கு வரும் முகமலர்ச்சியைக்கண்டறியரோர் தாம் உடைய பொருளைக்கொடாதே வைத்துப்பின் இழக்கின்ற வன்கண்ணர்?'' — மணக்குடவர்.

"கொடுத்து அதனால் வரும் இன்பம் அறியார் யாரென்னில் உடைமையைத் தேடி வைத்துத்தானும் பொசியாமல் பாழே கெடுப்பவர்" — பரிதியார்.

"வேண்டுநர் யாவருக்கும் கொடுத்து, அதனால் தனது மனம் மகிழும் இன்பத்தை அறியார் போலும், உடைமையாகிய பொருளினை வழங்காது ஈட்டிவைத்து இழந்து உயிர் கழியும், தறுகணாளர்" — காளிங்கர்.

மேற்கண்ட பேருரையாசிரியர்களெல்லோரும் ஒன்றுபோல் 'உடைமை' என்ற சொல்லுக்குப் 'பொருட் செல்வம்' என்று பொருள் படும் படியாகவே கூறியுள்ளனர். இக்கருத்து எவ்வள ளவுக்குப் பொருந்தும் என்பது ஆய்தற்குரியது.

தம்மிடமுள்ள பொருளை (பணத்தை)ப் பிறர் பெற்று மகிழும் அளவுக்குக் கொடுத்து, பெற்றவர் அதனால் மகிழ்வதைப் பார்த்து ஈந்தவனும் மகிழ்வான் என்பது எவ்வளவுக்கு உண்மை யாகும்! திருக்குறள் என்ற தெய்வத் தமிழ்மறை 'எக்காலத் திற்கும், எவ்வினத்தவர்க்கும், எந்நாட்டவர்க்கும் பொதுவான உண்மையைக் கூறும் அறநூல்' என்பது யாவரும் ஒப்பமுடிந்த உண்மையாகும், அவ்வாறிருக்க, இக்குறளில் 'உடைமை' என்ற சொல்லுக்குப் 'பொருட்செல்வம்' என்று கூறுவது உண்மைக்கும், உலகியலுக்கும் மாருகப்படுகின்றதே? கொடையில் சோற்றுக் கொடை தவிர, பொருட் கொடை எவ்வளவு பெற்றாலும் மனத் தில் திருப்தி ஏற்படுமோ? பன்னுள் மிகப் பசித்தவனும் கூட வயிறு நிரம்புமளவுக்குத்தான் சோற்றை விரும்புவானே தவிர, வயிறு நிரம்பிய பின் ஒரு பருக்கையைக்கூட ''வேண்டாம் போதும்'' என்றுதான் சொல்லுவான். ஆனல் பொருளைப் பெறுபவனுக்கு, எவ்வளவு அதிகப் பொருள் பெற்றாலும், மனத் திருப்தி ஏற்படுவதில்லை. மேலும் மேலும் பெறவும், சேர்க்கவும் தான் விழைவான். எனவே பொருட் செல்வம் பெற்றவன் 'உவக்கும்' என்று நினைப்பது ஐயப்பாடே. 'ஈத்துவக்கும் இன்பம்' என்ற தொடருக்கு, வள்ளல் ஈவதால் பெறுவோன் அடையும் உவகையாகிய இன்பம்' என்று பொருள் கொள்வதும் ஒருமுறை.

இக் கொடையின் மறுபுறம் பார்ப்போம். தன்னிடம் உள்ள தான் தேடிவைத்த செல்வப் பொருளை இரப்பவனுக்குக் கொடுக்கும் எந்தக் கொடையாளியும் புனிதமான உவகையின் பம் பெறுகிருன் என்று சொல்ல முடியுமா? பொருளைப் பிறருக்கு ஈபவன் ஏதேனும் ஒரு குறியெதிர்ப்பை நோக்குகிருன்; அல்லது அவனது உள் மனத்தில் அவ்விழப்பின் உணர்வு இருந்து கொண்டுதானிருக்கும். அவ்வியல்பு இக்கலிகாலப் பண்பென வாதிடுவோர் உளராயின், நம் குறள் எக்காலத்துக்கும் பொது

வெனக் கூறி இறுமாப்படைய முடியுமா? எப்படியோ, பொருளைப் பெற்றவனும் சரி, அப்பொருளை ஈபவனும் சரி உண்மையான, புனிதமான இன்பம் எய்துகின்றான் எனச்சொல்ல முடியவில்லையே,

அவ்வாறாயின் இக்குறட்பா தவறானது, பொருத்தமற்றது என்ற குறைகூறி ஒதுக்கிவிட முடியுமா? முடியாது. 1330 அருங் குறளில் இதுவும் ஒன்று என்பதை மறந்துவிட முடியாது; எனவே இக்குறளுக்கு உண்மையான, பொருத்தமான உரை ஒன்று காணவேண்டுமென்பது புலனாகின்றது. அந்தப் பொருந் திய உரைதான் என்ன? சிறிது பார்ப்போம்.

கீழ்க்கண்ட காரணங்கள் நமக்கு ஒரு புத்துரை தருகின்றன.

1. திருக்குறள் நூலின் 23-வது அதிகாரமான 'ஈகை' என்ற அதிகாரத்தில் பரிமேலழகர் உரைப் பதிப்பில் இக்குறள் 8-வது செய்யுளாகும். இவ்வமைப்பையே ஏனைய உரையா சிரியர்களும் ஒப்புகின்றனர். அவ்வதிகாரத்திலுள்ள பத்துக் குறட்பாக்களையும் நோக்குங்கால் 5, 6, 7, 9 என்ற நான்கு குறட் பாக்களும் இரப்பார்க்கு உணவு ஈதலையே குறிப்பிடுகின்றன. பரிமேலழகர், குறட்பாக்களைத் தம் அதிகாரங்களில் அமைக்கும் மரபு முறைப்படி, முதற் குறள் அதிகாரத் தலைப்பின் (ஈகை) விளக்கமாகவும், 2, 3, 4 குறட்பாக்கள் அதனை வலியுறுத்தியும், இறுதி 10-வது குறள் ஈயாமையின் குற்றத்தையும் எடுத்துக் கூறுவதாகவும் அமைகின்றன. இவ்வதிகாரத்தின் ஏறக்குறைய செம்பாதிக் குறட்பாக்கள் இரப்பார்க்கு உண்டியீதலையே விதந்து வற்புறுத்துகின்றன. செல்வப் பொருள் ஈதலைப்பற்றி (உணவு ஈதலைப் போல்) வெளிப்படக் கூறவில்லை. இந்த எட்டாவது குறளில் மாத்திரம் தாம் தேடிவைத்த செல்வப் பொருள்' என்று வலிந்து உரை கொள்வானேன்? 'வறியார்க்கு ஒன்று' என்ற தொடருக்கு 'அவர் வேண்டியதொன்று' என்று கூறுமிடத்து அது செல்வப் பொருள்தான் என்று கூறிவிட முடியுமா? வேறு பொருளும் இருக்குமல்லவா?

2. 'தாம் உடைமை' என்ற தொடருக்குத் தாம் தேடிவைத்த செல்வப் பொருள்' என்று உரை கொள்வது பொருந்துமா? உண்மையில் செல்வப் பொருள் ஒருவருக்கு ஓர் உடைமையாகு மோ? 'பிறனில் விழையாமை' என்ற அதிகாரத்தின் முதற்குறள்

"பிறன் பொருளாள் பெட்டொழுகும் பேதைமை ஞாலத்
தறம் பொருள் கண்டார்கண் இல்''

என்பதாகும். இதற்கு உரைகாணும்பொழுது "பிறன் பொருளாள் = பிறனுக்குப் பொருளாந் தன்மையில் பிறனுக்கு உடைமை யானவள்'' என்று பரிமேலழகரும் பிறரும் கூறிப் போர்ந்தனர். இதிலிருந்து 'உடைமை' என்பது ஒருவனுக்கு உரியதாகி அவனை விட்டுப் பிரியாமல் அவனுடனேயே என்றும் இருக்கும் பொருளையே குறிக்கும். தமிழர் பண்பாட்டையொட்டி நூலெழுதிய நம் திருவள்ளுவர் ஒருவனது உடைமை என்பதை அவனுடைய மனைவியையே குறித்தார். உண்மையறிவுக் கண் கொண்டு காணும் பொழுது எந்த ஒரு குடும்பமும், சமுதாயமும் இதனை உண்மையாகவே ஏற்றுக் கொள்ளும். இதனையே கற்பு என மதித்துக் கூறும் தமிழுலகம். அவ்வாற்றிருக்க சகடக்கால் போலச் சுழன்றுவரும் செல்வத்தை, ஓரிடந்தனிலே நிலைத்து நில்லாது உலகினிலே உருண்டோடிடும் பணம் காசெனும் செல்வத்தை செல்வம் என்ற சொல்லே 'செல்வோம் செல்வோம்' என எச்சரிக்கும் குறிப்புப் பொருளைத் தரும் செல்வத்தை, ஒருவனது உடைமை என்று சொல்லலாமா? தன்னிடமிருந்து பிரியாத மனையாளைச் சிவனடியாருக்குக் கொடுத்த பெரிய தியாகியாம் காவிரிப்பூம் பட்டினத்து வணிக அடியாரை 'இயற்பகையார்' என்றே வேறு படுத்திக் கூறினரே நம்பியாரூரர். தெய்வச் சேக்கிழாரும் அக் காலத்திலேயே தமிழ்ச் சுற்றமும், சமுதாயமும் ஒன்று சேர இச் செயலை எதிர்த்து நின்றதாக விதந்து கூறியிருக்கிறரே? இவற்றல் நம் குறளிலும் 'தாமுடைமை' என்ற சொற்றெடருக்குத் 'தமது மனையாள்' என்று விரைந்து கூறி விடலுமாகாது.

3. அவ்வாருயின் நம்மிடமிருந்து பிரிக்க முடியாத வேருெரு உடைமைதான் என்ன? அதுதான் நாம் கற்ற கல்வி. கல்வியோ வைப்புழிக் கோட்படாது, வாய்த்தது ஈயில் கேடில்லை (நாலடியார்.)

'ஒருமைக்கண் தான்கற்ற கல்வி ஒருவற்கு
எழுமையும் ஏமாப் புடைத்து' என்று கூறுவது வள்ளுவம்.

ஒருவன் தேடிக்கற்ற கல்வியை அவனது 'உடைமை' என்று கூறுவதில் தவறேயில்லை. இதனைப் பிறருக்கு ஈவதால், உடை

மையாம் மனையாளைக் கொடுப்பது போன்ற பழியேற்படுவதில்லை. மேலும் கல்வியறிவைப் பிறருக்கு அளிப்பதால், பொருளைக் கொடுப்பதிற் போலக் கொடையாளனுக்குக் குறைந்து விடுவதில்லை; மாறாக மேலும் மேலும் கல்வியறிவு வளரும்.

இனிநம் குறட்பாவின் சிறப்பைக் காண்போம் ஈத்துவக்கும் இன்பத்தை மாணவனிடமும் ஒரு சேரக் காணலாம். 'தாமின் புற்றது பிறர் இன்புறக் காண்பதுதானே கற்றறிருந்தாருடைய பண்பு. கல்வி பெறும் மாணவனும் தான் கற்கும் ஒவ்வொரு நிலையிலும் பூரண திருப்தி கொள்வான்; உவந்து மகிழ்வான். ஆசிரியனும் தன்னிடம் கற்ற (கல்விக் கொடைபெற்ற) மாணவனின் தேர்ச்சி மகிழ்ச்சி கண்டு தானும் மகிழ்ந்து இன்புறுவான்.

'தம்மில் தம்மக்கள் அறிவுடைமை மாநிலத்து
மன்னுயிர்க் கெல்லாம் இனிது'

— அல்லவா? தன்னிடம் கற்ற மாணவன் நல்ல தேர்ச்சி பெற்று இன்புறுவதைக் கண்டு பொறாமையுற்று ஆசிரியர் புழுங்கினர் என்பது ஒரு வெற்றுக் கற்பனையே. மாணவனுக்குக் கற்றுத் தருவதால், ஆசிரியருக்கு அறிவு இழப்பு ஒன்றுமில்லை. எனவே கல்விக்கொடை பெற்றமாணவனுக்கு உவப்பு; அவ்வுவப்பினைக் கண்ட ஆசிரியனுக்கும் ஏற்றவன் உவத்தலைப் பார்த்துப் பேரின்பம்.

இவ்வாறு தாம் கற்றுத் தேடிய கல்விச் செல்வத்தைப் பிறருக்கும் கொடுத்து அவரை மகிழச் செய்து, அவருக்கு நல் வாழ்க்கைக்கு வழி காட்டிய ஆசிரியனைப்பற்றிய குறளே இது.

அயல்நாடுகளில் அருந்தமிழ்

திரு. பா. வளன் அரசு
பாளையங்கோட்டை

"தேமதுரத் தமிழ் ஓசை உலகமெலாம்
பரவும் வகைசெய்தல் வேண்டும்" (1)

என்று பாட்டுக்கொரு புலவர் பாரதியார் பறைசாற்றியுள்ள கொள்கை இன்று பாரெங்கும் முறையாக முழங்கவும் சீரோங்கிச் செயலாகிச் சிறந்தொளிரவும் காண்கிறோம். ஐரோப்பியர் தொடர்பால் பைந்தமிழ் பல்வேறு வனப்புக்களைப் பெற்று நானிலமெங்கும் விரைந்து பரவியுள்ளது. 1730-ஆம் ஆண்டில் வீரமாமுனிவர் திருக்குறளை இலத்தீன் மொழியில் பெயர்த்தளித்த காலந்தொட்டு ஞாலத்து மொழிகள் பலவற்றில் குறள் அறமும் தமிழ் மணமும் கமழத் தொடங்கியதாக அறிகிறோம்.

"வள்ளுவன் தன்னை உலகினுக்கே தந்து
வான்புகழ் கொண்ட தமிழ்நாடு" (2)

என்னும் பாராட்டு உண்மை; வெறும் புகழ்ச்சியில்லை. குறளைப் பறையறைந்து குமரித் தமிழ் குவலய மெங்கும் தழைத்தோங்கிட உழைத்து வரும் பெரியோர் பலர். தமிழ் கூறும் நல்லுலகம் குறுகிய வட்டமாக அல்லாமல் பெருகிய பரப்பாக விளங்குவதும் உலகத் தமிழ் மாநாடுகள் ஈராண்டுக் கொருமுறை உலகில் பல்வேறு இடங்களில் கூடுதலும் தமிழின் வளர்ச்சியைப்புலனுக்குபவை. வட வேங்கடம் தென்குமரி என்னும் எல்லைக்கு அப்பாலும் வண்டமிழ் வளர்ந்துவருவது பெருமிதம் தருவதாகும் வானொலி வாயிலாகவும் பல்கலைக் கழகங்கள் வழியாகவும் ஏடுகள் மூலமாகவும் தூதர் தம் தொடர்பாலும் தரணியெங்கும் தமிழ் சிறப்புடன் திகழ்கிறது.

அமெரிக்கா

அமெரிக்காவில் சிக்காகோ, பென்சில்வேனியா, கலிபோர்னியா ஆகிய மூன்று பல்கலைக் கழகங்களிலும் தமிழ் பயிலும் வாய்ப்பு வழங்கப்பட்டுள்ளது. "பல்கலைச் செல்வர்" தெ. பொ. மீ. அவர்கள் சிக்காகோவில் தமிழ்ப் படிப்பைத் தொடங்கி வைத்து வந்தார். பென்சில்வேனியாவில் பேராசிரியர் லீ. இலிசுகார் அவர்களும் கலிபோர்னியாவில் பேராசிரியர் கும்பார்சு அவர்களும் தமிழ்த் துறையைப் பேணிக் கண்காணித்து வருகின்றனர். திருவனந்தபுரம் பல்கலைக் கழக மொழியியற் பேராசிரியர் கலைமுனைவர் வி. ஐ. சுப்பிரமணியன் அவர்கள் ''வடசேரி வழக்குத் தமிழ்'' குறித்து எழுதிய ஆய்வுக் கட்டுரைக்கு இந்தியனா பல்கலைக் கழகத்தினர் 'கலைமுனைவர்' பட்டமளித்துப் போற்றினர். சிலப்பதிகாரமும் சங்க இலக்கியப் பாடல்கள் பலவும் கலிபோர்னியாப் பல்கலைக் கழகத்தாரால் ஆங்கிலத்தில் மொழி பெயர்க்கப்பட்டுள்ளன. ஆராய்ச்சிப்பட்டம் பெறும் ஆர்வத்துடன் பேராசிரியர் பர்டன் "திருப்பதி கோயில்" குறித்தும், கார்க்கிராவ் "தி. மு. க." பற்றியும், யூசின் இர்சிக்கு "நீதிக்கட்சி" நிலையையும் ஆராய்ந்து கொண்டிருக்கின்றனர். நியூயார்க்கைச் சார்ந்த ஆலன் தேனியல் 1965-ஆம் ஆண்டு சிலப்பதிகாரத்தை மொழி பெயர்த்துள்ளார். சிக்காகோ பல்கலைக் கழகம் தென் ஆசிய இலக்கிய முத்திங்கள் இதழொன்றை "மாக்பில்" என்னும் பெயருடன் நடத்துகிறது. தமிழ் இலக்கியம் பற்றி ஆங்கிலத்தில் நாளதுவரை வெளிவந்துள்ள எழுத்துக்களும் ஏடுகளும் குறித்து 1968-ஆம் ஆண்டில் மூன்றும் இதழில் சூசன் நீல் அழகிய கட்டுரை எழுதியுள்ளார்'' (3) ஏல் பல்கலைக் கழகத்தின் அழைப்பை ஏற்றுச் சென்ற பேரறிஞர் அண்ணா அவர்கள் அங்கே மாணவர்க்குத் திருக்குறள் கற்றுத்தந்தமை குறிப்பிடத்தக்கது. ''அமெரிக்க வானொலியில் தமிழ் முழக்கம் தொடர்ந்து அமையவேண்டும்'' என்று அனைவரும் வலியுறுத்தி வருகின்றனர். நியூயார்க்கில் பாரதி சங்கமும் நியூயார்க்குத் தமிழ்ச்சங்கமும் செயலாற்றி வருகின்றன.

ஆலந்து

ஆலந்து நாட்டு இலேடன் பல்கலைக் கழகத்தில் பேராசிரியர் கூப்பர் "தமிழ் ஒலி முறை" பற்றி ஆராய்ந்து வருகிறார், பழந் தமிழ்ச் சுவடிகள் பல அந்நாட்டில் உள.

இங்கிலாந்து

ஆக்சுபோர்டு பல்கலைக் கழகத்தில் 1884 முதல் 1906 முடிய சார்ச்யுக்ளோ போப்பு தமிழ்ப் பேராசியராக வீற்றிருந்தார். இலண்டனில் உள்ள பிரித்தானிய காட்சிசாலை நூலகத்தில் தமிழ் நூற் பட்டியல் 1909-ஆம் ஆண்டிலும் மீண்டும் 1931-ஆம் ஆண்டிலும் உருவாக்கியுள்ளார். 1886-இல் போப்பையரும், தொடர்ந்து கிண்டர்சுலி, பிரான்சிசு ஒயிட் எல்லீசு, துரு, இராபின்சன் ஆகியோரும் குறளை ஆங்கிலத்தில் மொழி பெயர்த்தெழுதினர். பாப்ளி நீதிப்பாக்களை மொழி பெயர்த்து "சத்சமய விளக்கம்" வெளியிட்டார். சீவக சிந்தாமணியில் நாமகள் இலம் பகத்தைப் போவர் அவர்களும், பரமார்த்த குருகதையைப் பெஞ்சமின் கெய் பேபிங்டனும், "சிவஞான போதம்" நூலைக் கார்டன் மத்தேயும் மொழி பெயர்த்துள்ளனர். "தமிழ் வினைச் சொல்லில் தன்வினை, பிறவினை என்னும் இரு கூறுகளும் உள. எனவே புதிய சொல்லாக்கத்துக்கு ஏற்ற மொழியாகத் தமிழ் திகழ்கிறது" என்று எடுத்தியம்பி உள்ளார் சாண் மார். முனைவர் சாண் மாரும் ரோசிரியர் ஆசரும் எடின்பரோ பல்கலைக் கழகத்தில் தமிழ் ஆராய்ச்சியைச் சீராக மேற்கொண்டு தூண்டிவரும் பொறுப்பேற்றுள்ளனர். வில்லியம் டெய்லரும் வில்சனும் தமிழ் ஓலைச் சுவடிகளைத் தொகுத்து இலண்டன் காட்சிச்சாலையில் வைத்துள்ளனர். விவிலியத் தமிழ் அகராதியையும் "ஒளி மகுடம்" நாடகத்தையும் கிளாங்குடன் வழங்கியுள்ளார். "தென்னிந்திய நாட்டுப் பாடல்கள் பற்றிக் கோவரும் 'தமிழறிவு' குறித்து இராபின்சனும் எழுதியுள்ளனர். தமிழ் நீதி நூல்களை வின்பி ரெட்டும், நளவெண்பாவை இலாங்குடனும் நாட்டுப் பாடல்களை எர்மன் சென்சனும், தமிழ்ப் பழமொழிகளைப் பெர்சிவலும் ஆங்கிலத்தில் தீட்டியுள்ளனர். பேராசிரியர் T. பரோ திராவிடச் சொற்பிறப்பு ஒப்பியல் அகராதியை ஆக்கியுள்ளார். வால்டர் எலியட், பர்னர், பாக்சு, பிளீட் ஆகியோர் பத்தொன்பதாம் நூற்றுண்டுக் கல்வெட்டுக்களைத் தொகுத்து வெளியிட்டனர் பி. பி. சி. வானொலியில் "தமிழோசை" தனிச்சிறப்பிடம் பெறுகிறது. இலண்டன் தமிழ்ச்சங்கம் தமிழ்த் தொடர்பான பொழிவுகளுக்கு ஏற்பாடு செய்கிறது.

இத்தாலி

பதினேழாம் நூற்றுண்டினரான இராபர்ட் தே நொபிலியும் (1577-1653), பதினெட்டாம் நூற்றுண்டினரான வீரமாமுனிவரும் (1680-1747) தமிழ் உரைநடையில் மறு மலர்ச்சியை ஏற்படுத்திய வராவர். தமிழகம் வந்த இவர்கள் வாயிலாக உலக இலக்கிய உறவும் உணர்வும் தமிழ்நாட்டில் காலூன்றியது. அறிஞர் தனிநாயகம் அடிகளார் கூறுவது போன்று, வீரமாமுனிவர் வாயிலாகவே இலத்தீன் இத்தாலிய இலக்கியங்கள் தமிழ் இலக் கியத்திற்குப் பின்னணியாயின. தவத்திரு இக்னேசியசு புருனே (1576-1659) அகராதி ஒன்று வெளியிட்டதாகத் தோன்றுகிறது. தவத்திரு. சூர்காமர் ''பதினும் நூற்றுண்டுச் செய்தி நூல்'' வெளியீட்டாளராவார். 1934-ஆம் ஆண்டில் உராமாபுரியில் வீரமாமுனிவர் கழகம் உருவாயிற்று. பதினேழாம் நூற்றுண்டில் அம்பலக்காட்டில் அச்சாகிய போர்த்துக்கீசியத் தமிழ் அகராதி யும் 1586இல் புன்னைக்காயலில் அச்சிடப்பட்ட 664 பக்கங்கள் கொண்ட 'திருத்தொண்டர் வரலாறும்' வத்திக்கான் நூலகத் தில் இடம் பெற்றுள்ளன என்பர் தனிநாயகம் அடிகளார். (4) தவத்திரு. சோசப் விக்கி அடிகளார் இந்தியாவைப் பற்றிச் சேசு சபையார் விடுத்த கடிதங்களைத் தொகுத்துத் தந்துள்ளார். வெளிநாட்டார் பார்வையில் தமிழ் மொழிகளும் மக்களும் அமைந்த நிலையை உணர்வதற்கு இத்தொகுப்பு துணைசெய்யும். நாயன்மாரைப் பற்றி ஆய்வுக் கட்டுரை எழுதிய தவத்திரு. தவமணி அடிகளாருக்கு ஆக்சுபோர்டு பல்கலைக் கழகம் ''கலைமுனைவர்'' பட்டமளித்துப் பாராட்டியது.

இலங்கை

குமரிக்கண்டத்தைக் கடல் கொள்வதற்கு முன்னர்ப் பழந் தமிழ் நாட்டுடன் இணைந்திருந்த தென் இலங்கை முன்னாளில் இருந்தே அருந்தமிழ் வளர்ச்சிக்குப் பெரும்பணி புரிந்துள்ளது. விவிலியத் தமிழாக்கத்திற்குத் துணை நின்ற ஆறுமுக நாவலர், தொல்காப்பியத்தைப் பதிப்பித்துத் தந்த சி.வை. தாமோதரனர், "யாழ் நூல்" நல்கிய விபுலானந்தர் ஆகியோர் பத்தொன்பதாம் நூற்றுண்டில் பைந்தமிழுக்குத் தொண்டாற்றிய ஈழத்துச் சான்

ரோவர். நல்லூர் ஞானப்பிரகாசர் என்னும் அறிஞர், எழுபது மொழிகளைக் கற்று, "உலகின் உயர்தனிச் செம்மொழி தமிழே" என்று உணர்த்தியவராவார். "சொற்பிறப்பு ஒப்பியல் அகராதி" அருளிய ஞானப்பிரகாசர் மொழி நூல் ஆராய்ச்சியின் முதல்வராக மிளிர்கிறார். சைவ சித்தாந்த நூலை 1854இல் ஆங்கிலத்தில் வழங்கியுள்ளார் தவத்திரு கோசிங்டன். ஔவையார் பாட்டு களைச் சிரிகண்டரும், மாணிக்கவாசகர் – தாயுமானவர் பாடல் களை அருணசலமும், மூதுரை–நல்வழியைத் தவத்திரு சிரத்தும், குறிஞ்சிப்பாட்டு – பொருநராற்றுப்படையைக் குமாரசாமியும் பத்துப்பாட்டைச் செல்லையாவும், திருமுருகாற்றுப்படையை நாராயணனும், சிவஞானபோதத்தைக் கனகராயரும் ஆங்கில மாக்கியுள்ளனர். முனைவர் ஐசக் தம்பையா தாயுமானவருடைய 366 பாடல்களை 89 பக்க விரிவான முன்னுரையுடன் ஆங்கிலத் தில் தந்துள்ளார். இலங்கைப் பல்கலைக் கழக விரிவுரையாளராக விளங்கிய அறிஞர் தனிநாயகம் அடிகளார் திருக்குறள் கருத்துக் களை பிளேட்டோ, அரிசுடாட்டில் சிந்தனைகளை ஒப்பிட்டு வள்ளுவரின் பெருமையை உள்ளங் கொள்ளும் வகையில் தெள்ளிதின் விளம்பியுள்ளார். இலங்கை வானொலியும் இதழ் களும் இனிய தமிழை இவ்வுலகெங்கும் எடுத்தியம்பும் முறை ஏற்றம்மிக்கது; பாராட்டத்தக்கது.

இந்தோனேசியா

ஒன்பாம் திருமுறையில் இடம் பெற்றுள்ள திருவீழிமிழலை சேந்தனாரது "திருப்பல்லாண்டு" இந்தோனேசியாவில் தொல் குடிச் செல்வர் இல்லங்களில் திருமணக் காலத்தில் ஓதப்பெறு கிறது. (5) இந்தேனேசியாவில் தமிழ் உணர்வு சான்ற பெரு மக்கள் பலர் உள்ளனர். மூவாயிரம் தீவுகள் கொண்ட இந்தோ னேசியக் குடியரசில் முதன்மை பெறும் செம்பொன் நாடாகிய சாவகம் பண்டுதொட்டுத்தமிழகத்துடன் நெருங்கிய தொடர் புடையது. சுமத்திராவில் வாழும் காரோபட்டக்கு இனத்தார் தம் இன மக்களைச் சேரர், சோழர், பாண்டியர் என்றெல்லாம் பகுத்துப் பேசுகின்றனர். (6). துணை, காவலர், தோழன், நிலை, சுங்கம், இடம், வட்டில், பண்டம், கலம், கடலை, கண்டு என்னும் தமிழ்ச் சொற்கள் ஏட்டிலும் நாட்டிலும் வழக்கில் உள்ளன.

உருசியா

சோவியத் உருசியாவில் லெனின்கிராது பல்கலைக்கழகம், தாசு கண்டு பல்கலைக்கழகம், உக்கிரோனியவாவுப் பல்கலைக்கழகம் மாசுகோ பல்கலைக்கழகம், ஆசிய மக்கள் நிலையம் ஆகிய ஐந்து இடங்களில் தமிழ்த்துறை வாயிலாக முறையாகத் தமிழ்க் கல்வி பயிலலாம் (7). லெபதேவு என்னும் உருசியரே முதன் முதலில் 1785-ஆம் ஆண்டில் தமிழ் பயின்றதாகத் தெரிகிறது, வட்டார வழக்குத் தமிழை ஆராய்ந்து வரும் அறிஞர் ஆந்திரனோவ் தமிழ் இலக்கண நூல் ஒன்றை உருசிய மொழியில் எழுதித்தமிழைக் கற்கத் துணையும் தூண்டுதலும் தந்துள்ளார். ஏறத்தாழ இருபத்து மூவாயிரம் சொற்கள் கொண்ட உருசியத் தமிழ் அகராதியை வெளியிட்ட இவர் தமிழ் மொழியில் உயிர் மெய் எழுத்துக்கள் பற்றியும் வினைச்சொற்களின் வடிவமைப்புக் குறித்தும் கட்டுரைகள் எழுதியிருக்கிறார். அறிஞர் அ. சிதம்பர நாதர் தூண்டுதலுடன் "செம்பியன்" என அழைக்கப்பெறும் உருதின் செம்பியன் லெனின் கிராது பல்கலைக்கழகத்தில் தமிழ்ப் பேராசிரியராகத் திகழ்கிறார். 38,000 சொற்கள் கொண்ட உருசிய தமிழ் அகராதியை வழங்கியுள்ள இவர், பாரதியார், பாரதிதாசன் பாடல்களை உருசிய மொழியில் பெயர்த்தளித்தவராவார். கண்ணன் என்று தம்மை அழைக்க விழையும் முனைவர்கிளே சோவு திருக்குறளையும் சிலப்பதிகாரத்தையும் மொழியெர்த்துள்ளார். "பாரிலுள்ள நூல்களெல்லாம் பார்த்தறியச் சித்திலே ஓர் விருத்தப் பாதிபே தும்" என்று ஏத்தப்படும் சிவஞான சித்தியாத்திரை மொழி பெயர்த்து, "இந்திய தத்துவத்தில் சைவ சித்தாந்தம்" குறித்து ஆய்வு நடாத்திய முனைவர் பியார்த்திகோசுகி தமிழ் ஆர்வம் மிக்கவராவார். இவருடன் இவானேவ், திருவாட்டி சிமிர்நோவா ஆகியோர் இணைந்து புதுமைப்பித்தன், தொ. மு. சி. இரகுநாதன் செயகாந்தன் கதைகளை மொழி பெயர்த்துள்ளனர். இப்ராகிமோ இலங்கைத் தமிழர் கதைகளை மொழி பெயர்த்துள்ளர். புலிட்சு கொடுந் தமிழை ஆராய்ந்துள்ளார். போயரும், கேரும் இணைந்து எழுதியுள்ள "இந்திய மொழிகள் ஆய்வு" நூலில் தமிழ் ஒலியியல் பற்றி விரிவாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. மெர்வார்தே திராவிட மொழிகள் குறித்து கட்டுரை வரைந்தவராவார். இருபத்தைந்தாவது கீழ்த்திசை மொழி மாநாடு மாசுகோவில் நடைபெற்றது.

சோவியத்து வானொலியில் நாகர்கோவில் மணிவண்ணன் தமிழ்ப் பிரிவை மேற்பார்வையிடுகிறார்.

செக்கோசுலோவியா

பதினெட்டாம் நூற்றாண்டில் கொங்கணி மொழி இலக்கணத்தைத் தவத்திரு. கரோலின் பிரி செக்கரினும்-பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் திராவிட மொழிகளின் இலக்கணத்தை இலட்டுவிக்கும் எழுதியுள்ளனர். இந் நூற்றாண்டில் தமிழ் நாட்டுப் புறக்கதைகளை மொழிபெயர்த்தவர் ஓடகர் பெட்ரோல்டு. செக்கு நாட்டு பிரேகு பல்கலைக் கழகத்தில் 19்9 முதல் தமிழ்ப் பணிபுரியும் முனைவர் கமில் சுவலபில் "நற்றிணைச்சொற்றொடர் அமைப்பு" முறையினை ஆராய்ந்துள்ளார். சங்கப் பாடல்களையும் சிலப்பதிகாரத்தையும் மொழிபெயர்த்தவராகிய இவர் புதுமைப்பித்தன், தொ. மு. சி. இரகுநாதன், செயகாந்தன் கதைகளையும் செக்கு மொழியில் யாத்துள்ளார். உ. வே. சா. வரலாற்றையும் மு. வ. உரை நடை நூல்களையும் கல்கி நாவலையும் செக்கு மக்களுக்கு உணர்த்தியவரும் இவரே. கட்டபொம்மன் உரிமைப் போர் பற்றி ஆய்வு செய்துள்ளவர் சேம் பிலிப்புசுகி (1965) யாரோ சுலாவ் வாசக் தமிழ் நாட்டுப் பாடல்கள் பற்றியும் பல்லவத் தமிழ்க் கல்வெட்டுக்கள் குறித்தும் ஆராய்ச்சி நடத்துகிறார். சங்கப்பாக்களில் செக்கு மொழிபெயர்ப்பு "முல்லை மலர்கள்" (1957) என்னும் பெயருடன் திகழ்கின்றது. உலகத் தமிழ் ஆராய்ச்சிமன்றம் நிறுவிட அறிஞர் தனிநாயகம் அடிகளாருக்கு உறுதுணையும் ஒத்துழைப்பும் நல்கியவர் செக்கு நாட்டறிஞர் "நிரம்ப அழகிய கமிலர்" எனப் பெறும் கமில் சுவலபில் அவர்கள்.

செருமனி

தரங்கம்பாடிக்கு ஆலி நகரிலிருந்து அச்சு கொணர்ந்த பர்த்தலோமியோ சீகன்பாகு இலத்தீன் மொழியில் "தமிழ் இலக்கண நூல்" (1716) எழுதியுள்ளார்; மார்ட்டின் உலூத்தர் பல்கலைகழகத்தில் தமிழ்ப் பணி தழைக்க உழைத்தவராவார். பெர்லின் பிரீ பல்கலைக் கழகத்தில் ஐடல்பர்க்கு பல்கலைகழகத்திலும் இன்று தமிழ்ப் பயிற்றுவிக்கப்படுகின்றது. "தமிழ் தேனாக இனிக்கிறது" என்று எடுத்தியம்பிய கார்ல் கிரால் 102 பக்க

முடைய "தமிழ் இலக்கணச் சுருக்கம்" எழுதியுள்ளார். அல்லே பல்கலைக் கழகப்பேராசியர் முனைவர் ஆர்னோ லேமான் கிழக்குச் செருமனியிலிருந்து சீர்காழிக்கு வருகை தந்து, ஏழாண்டு தங்கியிருந்து, தாயுமானவர் பாடல்களையும் தேவாரத்தையும் மொழி பெயர்த்துள்ளார். "தமிழிலக்கியத்தில் சைவ பக்தி" குறித்து ஆய்வுக் கட்டுரை எழுதி ஆராச்சிப் பட்டம் பெற்ற இவர் பாரதியார் பாடல்களை ஆராய்ந்திட வழி காட்டியுள்ளார். பெர்லின் அம்போல்து பல்கலைக் கழகத்தைச் சார்ந்த பெண் மணி எல்கா அண்டான் பாரதியார் பாடல்களை விரிவாக ஆராய்ந்து வருகிறார். விவிலியத்தைத் தமிழில் மொழி பெயர்த்தவரும் தமிழ் அகராதி எழுதியவரும் (1779) தமிழ்க் கீர்த்தனைகள் தொகுத்தவருமாகத் திகழ்பவர் சாண் பிலிப்பு பாப்ரீசியர் ஆவார். கில்டா வியார்தோ சைவ சித்தாந்தத்தை 444 பக்கங்களில் செருமன் மொழியில் பெயர்த்தளித்ததோடு மாணிக்கவாசகர், சேக்கிழார், காரைக் காலம்மையார் பாடல்களையும் வழங்கியுள்ளார். விநாயகபுராணம் பாகவத புராணம், சிவஞான சித்தியார் ஆகியவை செருமானிய மொழியில் மிளிர்வதற்கு இவரே உழைத்தார். கார்ல்கிரால் உழைப்பால் திருக்குறள், நம்பியகப் பொருள் ஆகியவை செருமானிய மக்களுக்கு எட்டின. சித்தாந்த நூல்கள் மூன்றை மொழி பெயர்த்த பெருமையும் இவருடையது. இந்தியப் பழமொழிகள் பற்றியும் தென்மொழி ஆய்வாளர் கால்டுவெல் பற்றியும் கட்டுரைத்துள்ளார். தவத்திரு. உரூக்கர்ட் (8847) மொழி பெயர்த்த திருக்குறளும் இரீனுசு எழுதிய "தமிழ் இலக்கணமும்" (1853) குறிப்பிடத்தக்கவை. பட்டினத்துப்பிள்ளையார் பாடல்களை ஆராய்ந்து முனைவர் பட்டம் பெற்றார் என்றிசுநாவு. யூசின் கலிட்சு தமிழ்க் கல்வெட்டு ஆராய்ச்சியினை மேற்கொண்டுள்ளார். தவத்திரு எர்மான் பேத்தன் எழுதிய தமிழ் இலக்கணமும் திராபே ஆக்கிய நன்னூலும் (1942) மொழி பெயர்ப்பிலும் மேலோங்கிமிளிர்கின்றன. பான் பல்கலைக்கழகத்தில் (1959) பணி புரியச் சென்ற முனைவர் சங்கரன் "கணிதவியலின் அகரக் கொள்கைக்குத் தொல்காப்பிய ஆய்த ஒலி வடிவ வளர்ச்சி முறையே அடிப்படை" என்று நிறுவியுள்ளார். மார்ட்டின் லூத்தர் பல்கலைக்கழகத்தில் பழந் தமிழ் ஓலைச்சுவடிகளும் சீகன் பால்கு எழுதிய தமிழகம் பற்றிய மடல்களும் இடம் பெற்றுள்ளன.

சுபெயின்

சிந்து வெளி நாகரிகம் திராவிடருடையது என்று எடுத்தோதிய தவத்திரு. ஈராசு அடிகளார் (1888-1955) தம்மைத் திராவிடன் என்று பெருமையாகக் கூறிக்கொள்வாராம். மொகஞ்சதாரோ–அரப்பா புதைபொருள் ஆய்வில் அனைவரும் கருத்துச் செலுத்தத் தூண்டிய இவர் தமிழர் பற்றி ஏறத்தாழ அறுபது நூல்கள் எழுதியுள்ளார். தவத்திரு. பிராக்கோம் திருக்குறளை மொழிபெயர்த்த மாண்புடையவர். சுவீடன் பேராசிரியர் சுடிலிக் காண்டர் சிலப்பதிகார ஆராய்ச்சியில் ஈடுப்பட்டுள்ளார். இசுடாக்கோம் பல்கலைக்கழகத்தில் தமிழ்த்துறை முறையாக அமைந்துள்ளது.

தாய்லாந்து

தாய்லாந்து மன்னரின் முடி சூட்டு விழாவில் "ஆதியும் அந்தமும் இல்லா அரும்பெருஞ்சோதி" எனத் தொடங்கும் திருவெம்பாவையின் முதல் இரு பாக்கம் பாடப்படுவதாகக் கண்டு உணர்கிறோம் (8). சயாம் அரசச் சடங்குகளில் திருவெம்பாவையின் முதலிரு பாடல்களும் திருப்பாவைப் பாடல் ஒன்றும் பாடப்படுவதாக அறிஞர் தனிநாயகம் அடிகளார் தெளிவுறுத்துகிறார். (9). திருப்பாவை, திருவெம்பாவைத் திருநாட்களைத் தைத்திங்களில் தாய்லாந்து மக்கள் பெருவிழாவாகக் கொண்டாடி வருவதால் மன்னர் முடி சூட்டு விழாவிலும் பாவைப் பாடல் சிறப்பிடம் பெறுகிறது.

பிரான்சு

இங்கிலாந்துக்கும் இந்தியாவுக்கும் உள்ள தொடர்பு போன்று பிரான்சுக்கும் புதுச்சேரிக்கும் பண்டு தொட்டுத் தொடர்பு இருந்து வருகிறது. 1863-ஆம் ஆண்டில் பிரெஞ்சு மொழியில் எழுதப்பட்ட ''தமிழ் இலக்கண நூல்'' இன்றளவும் உள்ளது. அட்லாண்டிக் தீவு மக்களை ஆண்டுவந்த அரசினர்க்கு உறுதுணை புரிந்தது இவ்விலக்கணமே. சென்ற நூற்றாண்டில் பூர்னுபு, ஏரியல் போன்றோர் எழுச்சிமிகு விழுமிய தமிழ்ப்பணி புரிந்துள்ளனர். பாரிசு தேசிய நூலகத்தில் ஆயிரக்கணக்கான தமிழ்ச் சுவடிகள் இருக்கின்றன என்றும் மாணிக்கவாசகர்

பிள்ளைத்தமிழ், புதுச்சேரி அம்மன் பிள்ளைத்தமிழ் என்பன போன்ற அச்சேருத தமிழ் ஏடுகள் உள்ளன என்றும் கண்டு ணர்ந்து விண்டுரைத்துள்ளார் அறிஞர் தனிநாயகம் அடிகளார் (10). இவீன் செயின்ட் சீன் காரைக்காலம்மையார் பாடலையும், சூலியன் வின்சன் திருவாய் மொழியினையும் பெயர்த்தளித் தவராவார். ''தமிழ் இலக்கியத்தில் யவனம்'' பற்றி எழுதியவர் பேராசிரியர் மேலு. திருக்குறள் நாலடியார், சிலப்பதிகாரம், கம்பர் பாடல்கள் பிரெஞ்சு மொழியில் இடம் பெற்றுள்ளன. உலகத்தமிழ் ஆராய்ச்சி மன்றத் தலைவராகிய பேராசிரியர் சீன்பில்லியோசா மூன்ருவது உலகத் தமிழ் மாநாட்டைப் பாரிசு மாநகரில் நடத்தித்தந்தார். பாரிசு பல்கலைக் கழகத்தில் தமிழ்த் துறை அமைந்திருப்பதோடு, அண்மையில் வெளிநாடுகளில் தமிழ் பயில்வோர் நலனுக்காக ''மாணவர் தமிழ் மன்றம்'' புதுவை முதலமைச்சர் மாண்புமிகு பருக் மரைக்காயர் தலைமையில் தொடங்கி வைக்கப்பெற்றது.

போர்த்துக்கல்

ஐரோப்பாவின் அரசியாக விளங்கிய இலிசுபன், ஓபோர்ட்டோ கோயிம்புரா நகர நூலகங்களில் பழந்தமிழ் நூல் களும் ஏடுகளும் பலவுள. தமிழக வரலாற்றுக்குப் பெருந்துணை தரும் கையெழுத்துப் படிகளும் செய்திகளும் இங்கே நிறைய உள்ளன. பதினேழாம் நூற்ருண்டினதாகிய தமிழிலக்கணக் கையெழுத்துப்படி இங்குள்ள நூல்களுள் குறிப்பிடத்தக்கது. இலிசிபானின் 1554-ஆம் ஆண்டில் உரோமானிய எழுத்துக்களைக் கொண்டு முப்பத்தாறு பக்க அளவில் அச்சாகிய தமிழ்நூல் சமய வழிபாட்டு முறைகளையும் செபங்களையும் விளக்குகிறது. போர்த் துக்கீசியராகிய என்றி ஆந்திரிக்கசு அடிகளார் பதினும் நூற் ருண்டில் "தம்பிரான் வணக்கம்" "கிரிசித்தியானி வணக்கம்" "திருத்தொண்டர் வரலாறு" ஆகிய நூல்களை அச்சிட்டுத் தமிழ் அச்சுத் துறையின் தந்தையாகத் திகழ்கின்ருர். அந்தோணி பிரயேன்சா அடிகளார் வழியில் நல்லூர் ஞானப்பிரகாசர் போர்த்துக்கீசி-தமிழ்-சிங்கள அகராதியை உருவாக்கியுள்ளார்.

மலேயா

மலேய மொழியிலும் சீன மொழியிலும் திருக்குறள் மொழி பெயர்க்கப்பட்டுள்ளது. பன்னிரு மொழி கற்ற அறிஞர் தனி

நாயகம் அடிகளார் மலேயாப் பல்கலைக் கழகத் தமிழ்ப் பேராசிரியராகத் :திகழ்ந்தார். அடிகளாருடைய அரும்பெரும் முயற்சியால் முதல் உலகத் தமிழ் மாநாடு கோலாலம்பூரில் கூடி உலகெங்கும் தமிழ் பரவியுள்ளமையை உறுதி செய்தது. "தமிழ்ப் பண்பாடு" என்னும் ஆங்கில முத்திங்கள் ஏட்டில் ஆசிரியராகவும் பணியாற்றி அடிகளார் தாயெழில் தமிழையும் தமிழரின் கவிதைகளையும் ஆயிரம் மொழியில் காண இப்புவி மக்களிடையே செயலாற்றி ஆர்வத்தினைத் தூண்டி வருகிறார். அறிஞர் சிங்காரவேலு மலேய மொழி இராமயணத்தையும் கம்பர் எழுதிய இராமகாதையினையும் ஒப்பிட்டு, ஆராய்கிறார். முனைவர் வான் ராங் கோல் தமிழ்-மலேய மொழியியல் ஆய்வினை மேற்கொண்டுள்ளார். தமிழ்க் கல்வியில் நாட்டமுடையயோருக்கு வழிகாட்டி வெளியிட்டுள்ள அறிஞர் தனிநாயகம் அடிகளார் 122 பக்கங்களில் 1355 தமிழ்ப் புத்தகங்களைப் பற்றிக் குறிப்பிட்டு எழுதி மலேயாப் பல்கலைக் கழகம் வாயிலாக 1966இல் வெளியிட்டுள்ளார். "தமிழ் முரசு" முதலிய நாளிதழ்களும் சிங்கப்பூர், கோலாலம்பூர் வானொலி நிலையங்களும் நற்றமிழ்ப் பணியை நாளும் நிறைவேற்றி வருகின்றன.

"தெள்ளுற்ற தமிழமுதின் சுவை கண்டார்
இங்கமரர் சிறப்புக் கண்டார்" (11)

என்னும் பாரதியாரின் மொழி வழியே ஏறத்தாழ நாற்பது நாட்டு மக்கள் தமிழ் மொழியை ஆராயவும் ஆர்வத்துடன் பயிலவும் காண்கிறோம்.

எடுத்தாளப் பெற்ற நூல்கள்

1. "பாரதியார் கவிதைகள்"-அருணா பதிப்பகம்-9ஆம் பதிப்பு 1962 நல. பக்கம் 50.

2. "பாரதியார் கவிதைகள்" பக்கம் 48.

3, MAHFIL-A Quarterly of South Asian Literature-Volume IV No. 3 & 4 பக்கம் 107-112

4. "தமிழ்த்தூது"-பாரிநிலையம், சென்னை. 4 ஆம் பதிப்பு. 1962 பக்கம் 124

5. "சைவ இலக்கியம்"-ஔவை சு. துரைசாமி. பக்கம் 394

6. "ஒன்றே உலகம்" - அறிஞர் தனிநாயகம் அடிகளார். பாரிநிலையம், சென்னை. 1966 மார்ச்சு பக்கக் 40

7. உலக நண்பர்கள் 11 ஆவது ஆண்டு மலர்-"உலகத்தமிழ் நட்பு மலர்"

8. "Siamese Starc Cere Monies" By H. G. Quatrich Wales 1931

9. "ஒன்றே உலகம்"-பாரிநிலையம், சென்னை. பக்கம் 15

10. "ஒன்றே உலகம்"-பக்கம் 124

11. "பாரதியார் கவிதை" பக்கம் 51

Character Study - As a Literary Feature

Thiru **GRACE ALEXANDER**
P. S. G. Arts College, Coimbatore

Any form of literature deals with men and matter, as literature is a criticism of life as Mathew Arnold puts it. The best form of tribute to any individual can be paid through the pages of literature as the name and fame of the person portrayed in it will become pertinent themes of study for the future generations. Though Man's life on earth is limited, his memory can be immortalized by a poet in his works. Death cannot annihilate the memory of Ilhanko Vadikal's Kanaki and Kovalan, Milton's Satan and Messiah, Kampan's Raman and Seethai. Men may come and men may go but these immortal men and women will live for ever in the pages of literature. Much more than that, they will have their due abode in the hearts and minds of the human world at large. These literary personalities are called characters by critics.

Aristotle says that plot is the most important among the six requisites for a tragedy, the other being character, diction, thought, spectacle and memory. Since the ancient drama was a drama of destiny, it obliterated character, whereas in the modern drama plot is subordinate to character. Such is the view that De Quincy[1] maintains.

"Plot", says Butcher[2] "does not overpower character.. It is the very medium through which character is discerned, the touch-stone by which its powers are tested".

In Milton, the plot is so organized as to give maximum emphasis to character. Such being the vital part that characters do have in poetic works; it is no wonder that the same importance is keenly felt in the art of fiction also. According to Nancy Hale,[3] 'character, characters that have an universal appeal are in fact the life of a novel or a short story'. The fact that out of the four types of Novels, Novels of characters being classified as one among them, asserts the same stand. "It is the variety of characters that make an epic lustrous, lively and impressive" says Dr. Gnanamurthy[4] in his article on 'Literary theories - Epic'.

While portraying the characters the poet makes them citizens of the world, crossing the narrow man-made boundaries of caste, creed and nation as well; and this perpaps justifies the meaning of his name 'Poet'.

Apart from the two main subdivisions such as Men characters and women characters, English critics talk of three other types, as central character, major characters and minor characters.

Aristotle's stipulation for the characters in a tragedy to be good, but not perfect, true to type, consistent and true to themselves, may also seem to hold good for all characters in general. But he says that a tragic character should not be either completely good or completely bad. Tholkāpiyar lays down pride and strength as the necessary traits of the character of a hero. Commentator Ilhampuuranar interprets pride as staying away from reproach and sin; and strength as wisdom.

Though there seems to be some similarity between the ideas of these two grammarians with reference to the traits of

men characters, Tamil literary convention appears to differ widely from the Western Literary Convention, regarding its standards of the women characters.

Tholkāpiyar's [5] ideas of women characters, seem to be very enchanting and interesting. He lays down chastity, love, good discipline, softness, patience, wholesomeness, hospitality, and concern for the welfare of the near and dear as the main traits of the women characters. The Western scholar on the other hand seems to hold an entirely different opinion in this regard. It is Aristotle's [6] calm dictum that 'Even a woman may be good'.

However his ideas are grossly violated by Shakespeare whose character sketches of Ophelia, Cordelia, Mirandah, Calpurnia, Rosalind, Cymbaline, Portia, etc. are the very embodiments of virtue, wisdom and grace.

These immortal literary characters first take shape in the imagination of the poet. The 'character is first seen in imagination and then elaborated, discussed and criticised by the intellect' says Frederic Clarke Prescott.

In Tamil literature the account of women in the Akam poetry like Kurunthohai, Akanānuuru, Iingurunuuru with their earnest longing for the company and comradeship of their respective partners and the valient heroes of the Puram poetry like Puranānuuru, Pattinapālai, and Mathuraikānchi, etc., make very interesting reading. Thanks to the skill and enterprise of the poets, we have a vast multitude of valient heros and virtuous heroines who had inspired our fore-fathers and who still continue to inspire the present generations. Not only do these characters inspire our minds; but they impart wisdom and skill whenever necessary, instruct and enchant us in times of need. They are our true and honourable friends, whom we can always approach whenever necessary without any introduction

or influence from any quarters. We are not made to wait for them in long queues, but rather they await us however odd the hour may be. Time and distance do not separate these characters from us. Though apparently primitive and outmoded in outlook they are really modern, young and up to date.

Character-study is therefore an important part of literary criticism. The study of characters falls within the realm of appreciative criticism, which is one of the branches of literary criticism.

Modern Tamil scholars have contributed their share with reference to the study of characters. We have Dr. Sethupillai's Ravana, the great king of Ilangai. Dr. M. Varatharajan's 'Kanaki', 'Mathavi', etc. in the form of books. Many more scholars have also contributed their worthy share in this line. Yet a vast field even now remains untapped, thus providing ample scope of study for future scholars. Many go for swimming in the sea but only a few - a gifted few - return with pearls in their hands. On the same analogy, there are thousands of scholars who enjoy reading the epics and poems, but only a very few - the gifted few - who gather these pearl-like characters from the ocean of literature.

References

1. Butcher, S.H., 'Aristotle's theory of poetry and fine art' p. 356. ; 2. Ibid p. 357.
3. Nancy Hale., 'The realities of fiction' p.4
4. Gnanamurthy, Dr. T. E., 'Literary theories - Epic'.
5. Tholkāpiyam - Porulhathikāram Ilhampuuranam - Karpiyal - Nuur-pa-150.
6. Lucas; F. L. 'Tragedy in relation to Aristotle's poetics; p. 114.
7. Frederic Clarke Prescott, 'The poetic mind' p. 187.

புறநானூற்றுப் புலவர்களும் கற்பனையும்

திரு. வெ. சு. அழகப்பன்
கணேசர் செந்தமிழ்க் கல்லூரி, மேலைச்சிவபுரி

புறநானூற்றுப் புலவர்களும், பிற சங்கப் புலவர்களும் இயற்கையொடு ஒருங்கிருந்து வாழ்வு நடத்தியவர்கள். என்றோ கண்டும், கேட்டும் இருந்த பொருளையும், நிகழ்ச்சிகளையும் தம் மனத்தே பதித்துக்கொண்டு, வாய்ப்பு வரும்போது தமது பாடல்களில் இணைத்து எழில் தவழச்செய்தனர். இவர்களது கண்ணும் செவியும் மிக மிக நுட்பமும் ஆற்றலும் கொண்டவை. எந்தப் பொருளையும் ஆழ்ந்து நோக்கித் தன் மனத்தே படியெடுத்தனர். இவ்வாறு கூர்ந்து நோக்கும் இயல்பும், கற்பனையும் இவர்களின் கவிதைகட்கு மெருகும், அழகும் ஊட்டின. இவற்றைப் படிக்க அக்கால அரசரும், பிறரும் துய்த்து மகிழ்ந்தனர். பல்லாயிரம் ஆண்டுகள் கழித்த பின்னர், நாமும் பயன்று களித்துப் பாராட்டுகின்றோம். உவமையும், உருவகமுமே கற்பனையின் கண்கள் எனலாம். உவமை, பிற அணிகட்குத் தாயாக விளங்குதலின் தொல்காப்பியரும் செய்யுளியல் என்ற ஓர் இயல் செய்தும் உவமையியல் என மற்றுமோர் இயல் விரித்து விளம்பினர். உயர் கற்பனையின் சிறப்பிற்கு உவமை கருவாக விளங்குதலின் அவ்வுவமைகள் பற்றி இங்கு விளங்க விரித்துரைக்கப்பெறும்.

சங்ககால உவமையும்-சிறப்பும்

சங்க காலப் புலவர்கள் தமது கருத்தை மிகவும் வலியுறுத்திச் சொல்ல வேண்டிய இடங்களிலெல்லாம் மிக அழகிய உவமைகளைக் கையாண்டனர். உவமைப் பொருளுக்கும், உவ

மேயப் பொருளுக்கும் மிக நெருங்கிய பொருத்தமிருப்பது சங்கப் புலவர்களின் தனிச் சிறப்பாகும். அவ்வுவமைகளைக் கேட் போரும், கற்றோரும் மறக்கொண்ணாச் சிறப்பினவாய் அவை விளங்குகின்றன. சங்கச் செய்யுட்களில் வடிவு, வண்ணம் என்ற வகையில் உவமைகள் அமைவது ஓர் பகுதியாம். தொழில், பண்பு, பயன் என்ற இவை காரணமாகப் பிறக்கும் உவமைகள் மேற் சொன்ன வடிவு வண்ண உவமைகளைவிட மிகுதி எனலாம். நுண் பொருளான பண்பு உவமைகளைப் போற்றிச் சொன்ன நெறி, தமிழ் இலக்கியத்தின் செவ்விக்கு ஒரு சான்றாகும். இவ்வாறு சொல்லுங்கால் இயற்கை வனப்பையோ மரம், விலங்கு முதலிய வற்றையோ, வாழ்வியல் நிகழ்ச்சிகளையோ அப்படியே கண்முன் காட்டும் வகையில் சொல்லோவியமாகத் தீட்டியுள்ளனர். இவ் வுவமைகளிற் சில இன்று நமக்கு அரியனவாகவும், புரியாதன வாகவும் உள்ளன. அவற்றில் நமக்குப் பயிற்சியின்மை ஓர் கார ணம். சங்கப் புலவர்கள் கூறும் உவமம் பொருள்களைக் கேள்வி யளவிலேயே நாம் அறிய முடிகின்றதே தவிர நேரிற் கண்டுணர வழியில்லை என்பது மற்றுமோர் காரணம்.

தொல்காப்பிய உவமை-சங்க உவமை

தொல்காப்பியர் தொழில், பயன், வடிவு, நிறம் என்ற இந் நான்கை நிலைக்களமாகக் கொண்டு உவமைகள் பிறக்கு மென்றனர்! சங்கப் புலவர்களின் உவமைகள் இவ்வடிப்படை யில் செய்யப்பெற்றுள்ளன. இவற்றின் நிலைக்களத்துப் பிறக்கும் உவமைப் பொருட்கள் ஐந்து பெருங் கூறுகளாக அமையக் காணலாம்.

அ. புலவர்கள், தாம் அன்றாடம் கண்ட மரம், செடி, கொடி, மலர், விலங்கு, ஊர்வன, பறப்பன, நீந்துவன ஆகிய இவற்றின் வடிவையும், நிறத்தையும், செயலையும் உவமைகளாக்கி யுள்ளனர்.

ஆ. மக்களின் வாழ்க்கையில் நாளும் காணலாகும் பழக்க வழக்கம், ஒழுகலாறு, வாழ்வியல் முறை இவற்றையும் உவமைகளாக யாத்தனர்.

இ. தாம் அறிந்த இதிகாச புராணச் செய்திகளையும் வேண்டுழி எடுத்து உவகையாகக் கூறி யுள்ளனர்.

ஈ. அந்நாளில் நடந்த வரலாற்றுச் செய்திகளையும், அகம், புறம் ஆகிய இரு இலக்கியங்களிலும் உவமைகளாக ஓதியுள்ளனர்.

உ. நுண்பொருளாகிய பண்புகளையும் உவமைகளாக்கித் தம் கருத்தை விளக்கியுள்ளனர்.

ஒரே மாதிரியான உவமைகள்

புலவர்கள் தம் அனுபவத்திற் கேற்ப உவமைகளைப் பலவாக் கூறினும் அவற்றிற் சிற்சில ஒரே மாதிரியாகவும், ஒரே வகை யாகவும் உள்ளன. இங்ஙனம் ஒரே வகையான உவமைகளைச் சொல்லும் போது அடைச் சொற்களை மட்டும் கூட்டியோ குறைத்தோ புதுக்கிக் காட்டுவர். சில போது உவமைப் பொருள்கள் ஒன்ருக இருப்பினும் உவமேயப் பொருளை மாற்றி வைப்பதும் உண்டு. இத்தகைய ஒரே வகையான உவமான உவமேயப் பொருள்களைக் காணும் பொழுது நீண்டகால இலக் கிய மரபு ஒன்று இருந்தமை நன்கு தெரிகிறத. இம்மரபினையே புலவர்கள் வழி வழிக்கற்றும் கேட்டும் உணர்ந்தும் தம் பாடல் களில் புனைந்துள்ளனர். எனவே ஒரே வகையான உவமை மட்டும் அமைதல் கொண்டு புலவர்களின் காலத்தை முன்னென் றும், பின்னென்றும் கணிப்பது சாலாது.

புறநானூறும் உவமைகளும்

புறநானூற்றுப் புலவர் தம் உவமைகள் பலவும், அவ்வப் புலவர்களின் கற்பனைத்திறம், புலமைத்திறம் இவற்றிற்கும் ஏற்ப அமைந்துள்ளன. இத்தகைய உவமைகள் ஒரே பாட்டில் பல வரும் பாடல்களும் உண்டு. இப்புலவர்கள் தாம் விளக்கப்புகும் கருத்திற்குத் தமது உவமைப் பொருட்கள் எந்த அளவு பொருத்த முடையன என்பதிற்ருன் பெரிதும் கருத்துச் செலுத்தினர். உவமைப் பொருட்களில் உயர்வு தாழ்வு, பெருமை சிறுமை இருப் பதாக எண்ணி, விலக்கிவிடவில்லை. தொழில், பயன், மெய் உரு

என்ற இன் நான்கில் ஒன்ருே பலவோ நனி பொருந்துமெனின், அப்பொருள் எதுவாயினும் அதனை யுவமையாக்கினர். செருப்பிடைச் சிறுபரலை மாற்ருர் படைக்கு இடையூறுபடுக்கும் மறவனுக்கும் (257) எலியின் செவிக்கு கோங்கம் பூவின் கொட்டையும் (321) ஊகம் பூவிற்கு அணில் வாலும் (307) உவமைப் பொருள்களாகின்றன. எறும்பு முதல் யானையீருக உள்ள அனைத்து அஃறிணைப் பொருள்களையும் உவமையாக்கியுள்ளனர். புலி, யானை, பகடு இவை அடிக்கடி புறநானூற்றில் உவமைகளாக வருகின்றன.

சாதாரண மக்களாகிய உழவர், உமணர், தச்சர், கொல்லர், இழிசினர் ஆகியோன் தொழில் தொடர்பான உவமைகளையும் நாம் காண்கிருேம். அரசர்களை நீண்ட காலம் வாழ்க என வாழ்த்தும்போது, என்றும் நிலைத்து வாழும் ஞாயிறு, திங்கள் இவற்றை உவமித்தனர். மற்றும் விண்மீன், ஆற்று மணல், மழைத்துளி இவற்றினும் மிகுதியாக வாழ்கவெனவும் அரசர்களை வாழ்த்தினர். பெரும்பாலும் பன்மைப் பொருள்களைச் சுட்டுகையிலும் விண்மீனை உவமித்தனர். பல உண்கலங்களைக் குறிக்குமிடத்து விண் மீனை உவமையாகக் கூறினர்.

அரசர்களுடைய ஆற்றலையும் அருங்குணங்களையும் குறிக்கும் போது ஞாயிறு, திங்கள், வான், வளி, தீ ஆகிய ஐம் பூதங்களின் இயல்புகளை உவமையாக இயம்பினர். அரசர் மக்களைக் காத்தற்கு, தாய் குழந்தையைப் பேணுதலைக் கூறினர் அரசன் செவ்வியுடைமைக்கும், அவன் கடமை தவருது கைமாறு கருதாது ஈதற்கும் மக்களைக் காத்தோம்புதற்கும் மாரியை உவமையாக் கூறினர்.

புலவர்கள், புரவலரை நாடிச் செல்வதற்குக் கடலை நாடிச் செல்லும் ஆற்றையும், பழ மரம் தேடிச் செல்லும் பறவையையும் உவமைப்படுத்தினர். மகளிர் அழகு, பொலிவு, நலம், பெட்பு இவற்றைச் சுட்டுகையில் வள நகர்களைத் தலைநகர்களை உவமையாகக் கூறியுள்ளனர். இத்தகைய உவமைகள் புறநானூற்றில் மீண்டும் மீண்டும் காணப்படுவது கருதத்தகும். நுண் பொருளான அறம், தாய்மை மேற்கோள் வாழ்க்கை உயிர்

உடம்பை நாடுதல் ஆகியவற்றையும் உவமித்துள்ளனர். சில புராண உவமைகளையும் (23, 41, 174, 378), சில வரலாற்று உவமைகளையும் (170, 174, 223, 201) புறநானூற்றில் காணலாம். புறநானூற்றில் இருநூற்று எண்பதுக்கும் குறையாத உவமைகள் உள.

உவமைப் புலவர்கள்

புறநானூற்றில் இத்தகு சிறந்த உவமைகளைப் பலப் புலவர்கள் கையாண்டுள்ளனர். மிகத் தேர்ந்த உவமைகளை அடிக்கடி ஆளும் புலவர்கள்: கபிலர், பரணர், ஔவையார், கோவூர் கிழார், முடமோசியார், மருதனிளநாகனார், பெருஞ்சித்திரனார். முதலியோர். அவர் இவரன்னோர் கருத்தையும் கற்பனையையுமே தமது பாடலுக்கு உயிராகக் கொண்டனர். எதுகைக்கும், மோனைக்கும் சிறப்பளிக்கவில்லை. அவற்றை உடம்பாகக் கொண்டனர். இது சங்கப்புலவர்களின் தனிஇயல்பு.

முடிவுரை

புறநானூற்றில் நானில இயற்கை வருணனைகளையும் அழகிய வகையில் அவ்வப்போது காணலாம். சிலபோது புறப்பாட்டில் இயற்கை வருணனைகளிலேயே தொனிப் பொருளும் (23,200) அடைமொழிகளிற் குறிப்பு மொழிகளும்(202, 209) காணுதல் கூடும்.

புறப்பாடல்களில் தெளிந்த அகவலோசையும், அளபெடைகளும், எச்சங்களும் மிகுதி எனலாம். வஞ்சிச்சீரும் அடியும் காணப்படுகின்றன. இத்தகைய பாடல் புறநானூற்றில் எண்ணிக்கையில் எட்டில் ஒரு பங்கு எனலாம். நேரிசை ஆசிரியப்பாக்களே மிகுதி (332). இணைக்குறளாசிரியப்பா அருகி வருகின்றன. (95, 125, 235, etc). நிலைமண்டில ஆசிரியப்பா காணப்படுகின்றது (13). அடிமறி மண்டில ஆசிரியப்பா புறநானூற்றில் ஐந்து சீர் கொண்ட அடிகளையும் மிகச் சிறுபான்மையாகக் காணலாம் (10, 109, 201, 214. 225 etc). இவற்றில் "வகையுளி" இல்லை. இப்பாடல்களின் நடைப்போக்கு, மற்ற சங்கப்பாடல்களை நோக்க மெத்த கடினமாகவோ எளிதாகவோ இல்லாது நடுவணதாக உள்ளது. ஆதலின் புலவர்கள் தம் பொருளுக்கு ஏற்ப நடையை அமைத்துக் கொண்டனர் எனக்கருதலாம்.

சங்ககாலப் பாண்டியர்கள்

வெ. இந்திரா சுப்புலட்சுமி
பாத்திமா மகளிர் கல்லூரி, மதுரை

சங்ககாலப் பாண்டியர்களைப் பற்றி எட்டுத்தொகை, பத்துப் பாட்டு, ஆகிய நூல்களிலிருந்து அறிந்துகொள்ளக் கூடியவற்றைப் பற்றி ஆராய்வதே இக் கட்டுரையின் நோக்கமாகும்.

சேரர்களைக் குறித்துப் பதிற்றுப் பத்து விரிவாகக் கூறுவது போன்று பாண்டியர்களைக் குறித்தோ அல்லது சோழர்களைக் குறித்தோ அறிந்துகொள்ளத் தனி இலக்கியம் இல்லை. புற இலக்கியமாகிய புறநானூறும் அக இலக்கியங்கள் பிறவும் இவர்களைக் குறித்து அறிந்துகொள்ளத் துணை செய்கின்றன.

இந்த அரசனுக்குப் பின் இந்த ஆண்டில் இந்த அரசன் ஆண்டான் என்று வரலாற்றுச் சான்று காட்டி அறுதியிட்டுக் கூற இயலாவிடினும், புற நூல்களின் துணைகொண்டு இவனுக்குப் பின் இவன் ஆண்டிருக்கலாம் என்று உய்த்துணரலாம். இலக்கியங்கள் (சங்கம்) கூறும் வரலாற்று நிகழ்ச்சிகள் உண்மையாக நடந்தனவே என ஏற்றுக்கொள்ளுவதற்கு கல்வெட்டாராய்ச்சி உறுதுணையாக நிற்கின்றது.

பதிற்றுப்பத்து வைப்பு முறை யாவர்க்கும் தெரிந்த ஒன்று. அதில் கிடைக்காத முதற்பத்தின் பாட்டுடைத் தலைவனாக, பெருஞ்சோற்றுதியஞ் சேரலாதன் பேசப்படுகிறான். இச் சேர அரசனே, புறநானூற்றிலும் முதலாவதாகப் பேசப்படுகிறான். புறநானூறு இரண்டாம் பாடலில் முரஞ்சியூர் முடிநாகராயர்

இச் சேரமானைச் குறித்து, செவியறிவுறுஉத் துறையில் பாடல் ஒன்று இயற்றியுள்ளார். இவனையே மூன்றும் சங்ககால முதல் சேர அரசனாகக் கொள்ளவேண்டும். அதேபோன்று, பாண்டியர் வரிசையில் முதன் முதலாகப் பேசப்படுகின்ற பாண்டிய அரசனாகப் பாண்டியன் கருங்கையொள்வாட் பெரும்பெயர் வழுதியைக் கொள்ளவேண்டும். அதேபோன்று சோழர் வரிசையில் முதன் முதலாகப் பேசப்படுகின்ற சோழ அரசனாக உருவப் பஃறேர் இளஞ்சேட் சென்னியாவான். இவ்விருவரும் பாண்டியர், சோழர், வரிசையில் முதன் முதலாக வருகின்ற அரசர்களாவார்கள். பொறையன் மரபில் கருவூரேறிய ஒள்வாட் கோப்பெருஞ் சேரலிரும்பொறை முதல் அரசனாவான்.

புறநானூற்றின் வைப்பு முறையை ஆராய்வோமாயின், அந்தந்தக் காலத்தில் ஆண்ட சேர, பாண்டிய, சோழ அரசர்கள் என்ற முறையில் வரிசையாக வருவதைக் காணலாம். இத்தகைய வைப்பு முறையைப் புறநானூறு முழுவதும் காண இயலாது. ஏறத்தாழ 85 பாடல்கள் வரைக் காணலாம். இம் முறையைப் பின்பற்றினோமாயின் பாண்டிய அரசர்களின் வரிசையை ஓரளவு அறிந்துகொள்ளலாம். இவ்வாறு ஆராயும் பொழுது ஒன்றை நினைவில் கொள்ளுதல் நலம். சேர, பாண்டிய சோழர் வரிசையில் சேர அரசன் ஒருவன் பல ஆண்டுகள் ஆட்சி செலுத்தியிருப்பின் அவனே பாண்டியர் வரிசையிலோ, அல்லது சோழர் வரிசையிலோ, வருகின்ற அடுத்த அரசன் காலத்திலும் மீண்டும் வருவான். மேலும் பாண்டிய அரசனொருவன் முறையே புறநானூறு 18, 76, 77, 371, 372 ஆவது பாடல்களில் பேசப்படினும் முதன் முதல் எங்குப் பேசப்படுகின்றானோ அந்த இடத்தையே அவனிடமாகக் கொள்ள வேண்டும்.

இந்த முறையில் புறநானூற்றில் முதன் முதலாகக் காணப் படுகின்றவன் பாண்டியன் கருங்கை யொள்வாட் பெரும்பெயர் வழுதி என்பவனாவான். அவனைப் பாடிய புலவர் இரும்பிடர்த் தலையார் (3). அவனைப் பற்றிய பாடல் சங்க நூல்களில் ஒன்றே ஒன்றுதான் உள்ளது. அவனைப் பாடிய புலவரால் இயற்றப் பெற்ற பாடலும் ஒன்றே ஒன்றுதான். அதில் புலவர் புரவலரை

நோக்கி, நிலம் பெயரினும், சொற்பெயராதிருத்தல் வேண்டும் என்றும், அவனை நாடிப் புலவர் வருவதற்குக் காரணம் அவனிடம் இன்மை தீர்க்கும் வன்மை இருக்கின்ற உண்மை யானேயாகும் என்றும் உரைத்துள்ளார். இவன் கவுரியர் வழித் தோன்றலென்றும் சிறப்பித்துள்ளார்.

புறநானூற்றின் வைப்பு முறையின்படி, அடுத்த பாண்டிய அரசனாக சிறப்பித்துப் பாடப்படுகின்றவன் பாண்டியன் பல் யாகசாலை முதுகுடுமிப் பெருவழுதி என்பவன் ஆவான். அவனைப் பாடிய புலவர்கள் காரிகிழார் (6), நெட்டிமையார் (9, 12, 15), நெடும்பல்லியத்தனார் (64), ஆகியோர் ஆவார்கள்.

காரிகிழார் தம் பாடலில் இப் பாண்டியனைக் குறித்து இவன் யாகசாலைகள் பல நிறுவி யாகங்கள் செய்துள்ளவன் எனப் பாராட்டியுள்ளார். அதன் காரணமாகவே அவனுக்குப் "பல்யாகசாலை" என்ற அடைமொழி கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. நெட்டிமையார் பாடிய பாடலில் அவர் அரசனை வாழ்த்தும் பொழுது "முந்நீர் விழவின் நெடியோன், நன்னீர்ப் பஃறுளி மணலினும் பலவே என்று வாழ்த்தியுள்ளார். இவ்வரசன் பஃறுளி யாறு கடலால் கொள்ளப்படுமுன்பு இருந்திருத்தல் வேண்டு மென்று இதனால் கருதப்படுகின்றது. மேலும் இப்பாடல் மூன்றும் சங்க காலத்தில் தொகுக்கப்பட்ட எட்டுத்தொகை. பத்துப் பாட்டு நூல்களுக்கு முன்பே இயற்றப் பெற்றிருக்க வேண்டும் என்றும் எண்ணப்படுகின்றது இப் பஃறுளியாறு பல்யாகசாலை முதுகுடுமிப்பெருவழுதியின் முன்னேனான நெடியோன் என்பவன் தொடர்பாகப் பேசப்படுகிறதே அல்லாது பல் யாகசாலை முது குடுமிப் பெருவழுதி காலத்ததாகப் பேசப்படவில்லை. நெடியோன் காலத்திலிருந்து பஃறுளியாற்றின் மணலைக் காட்டிலும் அவன் நெடு நாட்கள் வாழ வேண்டும் எனப் புலவர் வாழ்த்துகின்றார். முதுகுடுமி ஆண்ட காலத்தில் அவ்யாறு இருந்ததாகக் கொள்வதைவிட இவ்வாறு கொள்வது சிறப்புடைத்தாகும். இப் புலவரே மற்றுமொரு பாடலில் இவன் வேள்வி செய்த சிறப்பைப் பின்வருமாறு கூறுகிறார்.

> "நற்பனுவ னல்வேதத்து
> அருஞ்சீர்த்திப் பெருங்கண்ணுறை

நெய்ம்மலி ஆவுதி பொங்கப் பன்மாண்
வீயாச் சிறப்பின் வேள்வி முற்றி
யூப நட்ட வியன் களம்'' (புறநா. 15)

அவனது வெற்றிச் சிறப்பு, ஈகைச் சிறப்பு, ஆகிய யாவும் இவரால் சிறப்பிக்கப்பட்டுள்ளன.

அடுத்த பாண்டிய அரசன், தலையாலங்கானத்துச் செரு வென்ற நெடுஞ்செழியன் ஆவான். அவனை அகத்திலும், புறத்திலும் பாடிய புலவர்களின் எண்ணிக்கை பதினெட்டாகும். அவனும் சிறந்த புலவனுவான். அவனுக்குக் கொடுக்கப்பட்ட அடைமொழியின் சிறப்பினை யாவரும் உணர்வர். அதைத் குறித்து இங்கே விளக்கத் தேவையில்லை என எண்ணுகிறேன். அவன் இருபெரு வேந்தரையும் எழு வேளிரையும் ஆலங்கானம் என்ற இடத்தில் பொருது களத்திட்டவன் என்பது நக்கீரர்[1] அகப்பாடலால் புலனுகும். இவன் இளமைப் பருவத்திலேயே அப்போரில் இவர்களை வெற்றி கண்டவன். இப் பேராற்றலைப்புலர் புகழ்ந்து பாடியுள்ளனர்.

இங்கு, கல்வெட்டுச் சான்று ஒன்றினை எடுத்துக் கூறுவது ஏற்புடைத்து எனக்கருதுகிறேன். பாண்டியன் நெடுஞ்செழியனை குறித்து அழகர் கோயில் அருகே உள்ள மாங்குளம் என்ற பகுதியில் கல்வெட்டொன்றுள்ளது. அதனைக் கல்வெட்டாராய்ச்சியாளர் திரு ஐராவதம் மகாதேவன் அவர்கள் விளக்கியுள்ளார். அதில் "நெடுஞ்செழியன்... கொடுப்பித்த பாழி" என வருகிறது. அவ்வாராய்ச்சியாளர் அக்கல்வெட்டின் காலம் கி.மு. இரண்டு அல்லது முதல் நூற்றுண்டாக இருக்க வேண்டுமெனக் கணித்துள்ளார். இதனுடன் மற்றுமொரு கல்வெட்டுச் சான்றைக் குறிப்பிடுவது தக்கது. அது சேர அரசர்களைப் பற்றியதாகும். கரூர் அருகே உள்ள புகளூர் என்ற இடத்தில் காணப்படுவதாகும், அதில் பதிற்றுப்பத்தில் இடம் பெற்றுள்ள சேர அரசர்களில் இரும்பொறை மரபினரைச் சார்ந்த அரசர்களைப் பற்றியதாகும் அக்கல்வெட்டின் காலம் கி.பி. இரண்டாம் நூற்றுண்டாகும். பொறையின் மரபில் வந்த மூன்று அரசர்கள் அதில் குறிப்பட்டுள்ளனர். அவர்கள் முறையே செல்வக்கடுங்கோ வாழியாதன், அவன் மகன் பெருஞ்சேரலிரும்பொறை, அவன் மகன் இளஞ்

சேரலிரும்பொறை ஆகியோராவார். இவர்களே பதிற்றுப் பத்து 7, 8, 9 ஆம் பத்துகளில் வருகின்ற அரசர்கள். இச் செல்வக் கடுங்கோ வாழியாதனும், பதிற்றுப்பத்து இரண்டாம்பத்தின் பாட்டுடைத் தலைவனான இமயவரம்பன் நெடுஞ்சேரலாதனும் வேளாவிக் கோமான் பெண்களைத் திருமணம் செய்துகொண் டார்கள். எனவே அவ்விருவரும் ஒரே காலத்தைச் சார்ந்தவரா வார்கள். (புகளூர் கல்வெட்டின்படி) இமயவரம்பன், நெடுஞ்சேர லாதன் கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தவனாக இருப் பின், அவன் தந்தை பெருஞ்சோற்று உதியஞ்சேரலாதன் எந்த நூற்றாண்டைச் சார்ந்தவனாக இருக்கவேண்டுமென்பது கூறா மலே விளங்கும். இப் பெருஞ் சோற்றுதியஞ் சேரலாதனே புறநானூற்றில் முதல் சேர அரசனாக வருகின்றான். அவனுடன் ஒத்த காலத்தில் ஆண்ட பாண்டிய அரசன் கருங்கை ஒள்வாள் பெரும்பெயர் வழுதியாவான். இம் முறையைப் பின்பற்றி அடுத்து வருகின்ற பாண்டிய அரசர்களையும் பிரித்துணரலாம். அடுத்து வருகின்ற பாண்டிய அரசன், கானப் பேரெயில் கடந்த உக்கிரப் பெருவழுதியாவான். அவனை ஐயூர் மூலங்கிழார் என்ற புலவர் பாடியுள்ளார் (21). பாண்டியன் கைப்பற்றிய கானப் பேரெயில் என்ற இடத்திற்காக, அதை உரிமையாகப் பெற்றிருந்த வேங்கை மார்பன், அதனை இரும்புண்ட நீரினு மீட்டற் கரிதென எண்ணி வருந்தினான், எனப் புலவர் பாண்டி யனின் பேராற்றலைப் புகழ்ந்து பாடியுளளார். இவனை நல்லிசைச் சான்றோராகிய ஔவையாரும் பாராட்டிப் புகழ்ந்துள்ளார் (367).

பாண்டியன் கூடாகாரத்துத் துஞ்சிய மாறன் வழுதி அடுத்த பாண்டிய அரசனாவான். இவன் கூடாகாரம் என்ற இடத்தில் தன் இன்னுயிர்நீத்த காரணத்தால் இப்பெயர் பெற்றான். இவனைப் பாராட்டியுள்ள புலவர்கள் இருவராவர் – ஐயூர் முடவனார், மருதனிளநாகனார். ஐயூர் முடவனார் இவன் வெற்றிச் சிறப்பைக் குறித்து

"நீர்மிகிற் சிறையு மில்லை தீமிகின்
மன்னுயிர் நிழற்ற நிழலுமில்லை
வளிமிகின் வலியுமில்லை யொளிமிக்கு
அவற்றோ ரன்ன சினப்போர் வழுதி"

என்று குறிப்பிட்டுள்ளார். மருதனிளநாகனுர், அவன் போர்ச் சிறப்பைப் பாராட்டியுள்ளார்.

அடுத்துவருகின்ற பாண்டியன் இலவந்திகைப் பள்ளித் துஞ்சிய நன்மாறனை ஆவூர் மூலங்கிழார் காவிரிப்பூம் பட்டினத்துக் காரிக் கண்ணனுர், நக்கீரர், பேரிசாத்தனுர், மருதனிள நாகனுர் ஆகியோர் புகழ்ந்து பாடியுள்ளனர். இவனும் எந்த இடத்தில் தன் இன்னுயிரை நீத்தானே அந்த இடத்தின் பெயரையே அடைமொழியாகக் கொண்டுள்ளான். புலவர்கள் பரிசில் வேண்டி நிற்க அவன் எவ்வாறு காலம் நீட்டித்தான் எனவும் பலர் பாடியுள்ளனர் நக்கீரர் அவனைக் குறித்து

''கறிரெுத் தீயே மாற்றருஞ் சீற்றம்
வலியொத் தீயே வாலியோனைப்
புகழொத் தீயே யிகழுந ரடுநனை
முருகொத் தீயே முன்னியது முடித்தலின்'' (56)

என்று பாடியுள்ளனர்.

பாண்டியன் வெள்ளியம்பலத்துத் துஞ்சிய மாறன் வழுதியே புறநானூற்றில் அடுத்துக் காணப்படுகின்ற பாண்டிய அரசனுவான். காவிரிப்பூம்பட்டினத்துக் காரிக் கண்ணனுர் இப்பாண்டிய அரசனும், சோழன் குராப்பள்ளித் துஞ்சிய பெருந்திருமாவளவனும், ஒருங்கிருக்கும் பொழுது அவர்களை "இன்றே போல்கநும் புணர்ச்சி" எனப் புகழ்ந்துரைத்துள்ளார். (58).

அடுத்து, சீத்தலைச் சாத்தனுர் என்ற புலவர் பாண்டியன் சித்திர மாடத்துத் துஞ்சிய நன்மாறனை,

"ஞாயி றனையைநின் பகைவர்க்குத்
திங்க ளனையை யெம்ம னோர்க்கே".

எனப் பாராட்டியுள்ளார்.

ஒல்லையூர் தந்த பூதப் பாண்டியன் என்பவன், வஞ்சினக் காஞ்சித் துறையில் பாடியுள்ளான். இவனைக் குறித்து வேறு பாடல் சங்கத் தொகையில் இல்லை.

மேலே கூறப்பட்ட பாண்டியர்களே சங்க காலத் தொகை நூல்களின் மூலமாக நாம் அறிந்துகொள்ளக் கூடியவர்கள். அவர்கள் ஏறத்தாழ எந்த நூற்றுண்டில் ஆட்சி செய்திருக்கலாம் எனத் தெளிந்து கொள்வதற்குப் புகளூர் கல்வெட்டு பெருந்துணை புரிகின்றது. இவற்றோடு அயல் நாட்டார் குறிப்புகளையும் ஒப்பிட்டு நோக்குமிடத்து உண்மை புலனாகும்.

இப்பாண்டிய அரசர்கள் யாவரும் ஒருவருக்குப்பின் ஒருவர் ஆட்சி செய்ததாகக் கொள்வதைவிட அவர்களுள் சிலர் ஒரே காலத்தில் சிறு சிறு பகுதிகளை ஆண்டதாகக் கொள்வது பொருத்தமாகும். இதற்குரிய சான்றுகளை இங்கு விரிப்பின் பெருகும் என அஞ்சி அவற்றைக் கூருது விடுத்துள்ளேன். இது இன்னும் ஆராய்தற்குரித்து.

அருணகிரிநாதர்—இலக்கியத்திறன்

திரு. தி. இரவீந்திரன்
அண்ணமலைப்பல்கலைக்கழகம்

உள்ளத்தினையும் உடலினையும் செம்மைப்படுத்துவதாய்க் கருத்துக்களுக்கு விளக்கமும் வடிவமும் தந்து தானே நிலைத்த இன்பம் தருவதாய் உணர்ச்சி ததும்பத் தோன்றுவது விழுமிய இலக்கியக் கலையாகும். இலக்கியக் கலையின் உயிர்நாடி அதனுடைய வடிவம் ஆகும். புலவரின் சொல்லாட்சி, ஒலிநயம், நடை, யாப்பு, கற்பனை, உணர்ச்சி முதலியன எல்லாம் ஒரு முகமாய் இயங்கி முழுமை பெறுதலே வடிவம் என்று கூறப்படும். இலக்கியக் கலையின் உயிர்நாடி அதனுடைய வடிவமாதலின் திருப்புகழின் வடிவத்தினை ஆய்வது அதன் இலக்கியத்திறனை ஆய்வதாகும்.

சொல்லாட்சி

மலர்களின் மணத்தால் மலர்மாலை மணம் பெறுவதுபோல் சொற்களின் சிறப்பால் இலக்கியக்கலை உயர்நிலை அடைகிறது.

அருணகிரிநாதர் பலபொருள்பட ஒரு சொல்லைக் கூறுவதிலும் ஒரு பொருள்பட பல சொற்களைக் கூறுவதிலும் வல்லவர். மயில் பெற்ற மயில் வாகனன் (1140) என்று கூறுமிடத்து மயில் எனும் சொல் உமையினையும், முருகனையும் குறிக்கின்றது. சேயே வேளே பூவே கோவே தேவே (630) என்று கூறுமிடத்து எல்லா சொற்களும் முருகனையே குறிப்பிடுகின்றன. அவருடைய பாடல்களில் சில சொற்கள் வடிவம் மாறிக் காணப்படுகின்றன. அவர் சில பாடல்களில் சொற்பொருள் விளக்கம் கூறிப் பின்னர் அதற்

குரிய சொல்லினைக் கூறுகிறார். 'தனம்' எனும் சொல்லினைக் கூற வேண்டி புலவர் பெண்கள் மார்பின் வனப்பினையும், அமைப்பினையும் கூறிப் பின்னர் தனம் என்று கூறுகிறார். பாரமுள்ளதாய் அழுத்தமுள்ளதாய், பெருத்ததாய், நெகிழ்ச்சியுள்ளதாய் எழுச்சி உள்ளதாய், மணங்கொண்டதாய், இதம் தருவதாய், நுனி கறுப்பு நிறம் மிகுந்ததாய் மேரு இடத்தை ஒப்ப ஒப்பதாய்க் கபடத்தை மிகவும் உள்ளடக்கியதாய்ச் செழிப்புள்ளதாய், மிக்க ஆடம்பரமுள்ளதாய், இன்பம் தருமாறு அணியப்பட்ட நல்ல ஆடையினையும், கழுத்து அணியையும் மேற் பூண்டதாய் இன்புமிகும் தனம் என்கிறார் (34). அருணகிரி தமது பாடல்களில் வடசொற்களையும், சொற்றொடர்களையும் வரையறையின்றி மிகுதியாகக் கையாண்டிருக்கிறார். பவளமும் முத்தும் போல் வடமொழியினையும் தென்மொழியினையும் இணைத்து இனிய சந்தம்காட்டி தம் பாடல்களைப் பாடியுள்ளார்[1].

ஒலிநயம்

புலவனின் உணர்ச்சியினை அறிய ஒலிநயம் துணைசெய்வதால் இலக்கியக் கலைக்கு ஒலிநயமும் உயிர்நாடியாகிறது. தலையாய உணர்ச்சி எதுவாக உள்ளதோ அதற்கேற்ப ஒலிநயமும் அமைதல் வேண்டும். விருத்தப்பாக்கள் தோன்றிய பிறகு சீர்களைக் குறைப்பதாலும் மிகுதிப்படுத்துவதாலும் நீண்டதும் குட்டையானதும் ஆன சீர் அசைகளைப் பயன்படுத்துவதாலும் இதனை வளர்த்துக் கொண்டனர்.

சிதம்பரம் நடன தலமாதலின் அங்கு கலகல என்றும் கணகண என்றும் சிலம்பொலி தாளஒலி, நடனஒலி முதலிய பல்வகையான ஒலிகள் ஒலித்த நாதமே அருணகிரிநாதரைப் பேரின்ப வெள்ளத்தில் மூழ்கச் செய்த காரணத்தால் அத்தலத்துப் பாடல்கள் பல்வகை நாதஒலி நிறைந்த விழுமிய சந்தபேதம்

---

1. 'சுத்தப் பத்திச் சித்ரச் சொர்க்கச்
சொர்க்கத் தத்தைக்கினி யோனே, — திருப். 473

வடமொழி	தென்மொழி
சுத்த, பத்தி. சித்ர	தந்தை, இனியோனே.

பொலிவனவாய்க் காணப்படுகின்றன[1]. அருணகிரிநாதரது பாடல்களில் வல்லொலி மிக்குவரும்[2] பாடல்களையும் மெல்லொலி மிக்குவரும் பாடல்களையும்[3], இடையொலி மிக்குவரும் பாடல்களையும்[4], நாம் காணலாம்.

ஆடலோடு கூடிய ஒலிநயத்தையும் அவருடைய பாடல்களில் கண்டு இன்புறலாம். பாதலத்தில் உள்ள சேடனுராட, மேரு ஆட, காளியாட, விடையிலேறுவாராட, பூதவேதாளம் ஆட, வாணி ஆட, பிரமன் ஆட, வானுளோர் ஆட, மதியாட, மாமியாராட, மாமனுராட, மயிலுமாடி, நீயாடி வரவேணும் என்கிருர் (1056).

யாப்பு

நம் முன்னேர் இயற்கையான ஒலிநயத்தை வளர்த்து வாய்பாடுகளாக்கி ஒருவகைச் செயற்கை அமைப்பைத் தந்து, அதனை யாப்பு என்றனர். ஆசிரியம், வஞ்சி, வெண்பா, கலிப்பா, பரிபாடல், மருட்பா என பா அறுவகையாம். இடைக்

---

1. திந்திமி திந்திமி தோதி மிந்திமி
   தீததி திந்தித தீத திந்திமி
   தந்தன தந்தன தெனந்தன — திருப். 597
   டகுடடண்டண் டிகுடடிண்டிண்
   டகுடடண்டண் டோடிண்டிண்
   டிமுடடிண்டிண்டு முடிடுண்டுண்
   டிமுடடிண்டென்றே சங்கம் பலபேரி — திருப். 641

2. சுத்தச் சித்தத் தொறப்பத் தரிக்குச்
   சுத்தப் பட்டிட் டமுருதே
   தொக்கப் பொக்கச் சிற்கட் சிக்குள் — திருப் 474

3. தண்டை யஞ்சி லம்ப லம்ப வெண்டை
   யஞ்ச லஞ் சலென்று
   சஞ்சி தஞ்சி தங்கை கொஞ்ச மயிலேறி — திருப் 839

4. தொய்யில் செய்யில் நொய்யர் கையர்
   தொய்யு மைய இடையாலும் — திருப். 665

காலத்தில் தாழிசை, துறை, விருத்தம் எனும் பாவினங்கள் தோன்றலாயின. அவற்றுள் விருத்தம் ஒலிநயத்தைப் புலப் படுத்துவதில் தனிச்சிறப்புடன் திகழ்ந்ததாற் பெருஞ் செல் வாக்குப் பெற்றுப் பற்பல வகையான ஒலி வேறுபாடுகளுடன் வளர்வதாயிற்று. இவ்வளர்ச்சியின் உயர்ச்சி நிலையே அருண கிரிநாதரின் காலம் என்று நாம் கூறலாம்.

வாழ்த்து அல்லது வணக்கம் முன்வர இலக்கியங்களைப் படைத்தல் ஒரு விழுமிய மரபாகும். இம்மரபினைப் பின்பற்றிய அருணகிரிநாதர் தமது இலக்கியத்தைப் படைத்துள்ளார். விநாயக வணக்கம் கூறி முருகப்பெருமான் வணக்கம் கூறித் தமது இலக்கியத்தைத் தொடங்குகிறார். அவருடைய சந்தப் பாக்கள் அடிதொறும் தொங்கல் ஒன்றும் அழகு மிக அமையுமாறு அமைந்தன. பாடலின் முடிவு பெருமாளே அல்லது தம்பிரானே எனப் பொலிவுற அமைந்துள்ளது. சந்தப் பாவகைக்கு அருணகிரிநாதர் குரு என்றே நாம் கூறலாம். இத்துறையில் அவருக்கு இணை அன்றும் இல்லை இன்றும் இல்லை. இன்று கிடைக்கும் 1307 பாடல்களில் 1008 சந்த வகைகள் அமைந்து காணப்படுகின்றன.

நடை

நடை புலவரின் உள்ளத்தினையொட்டியது. இலக்கியங்கள் இவ்வுலகிடை என்றும் அழியா நிலையான வாழ்வினைப் பெறு வதற்கு அவைகளில் காணப்படும் நடை பெருந்துணை புரிகின் றது. கடின நடையிலும் எளிய நடையிலும் இலக்கியங்களைப் படைப்பதில் வல்லவர் அருணகிரிநாதர். அவருடைய கடின நடை கற்றவர்களும் கலங்கும் வண்ணம் காணப்படும்[1]. அவருடைய எளிய நடை எல்லோரும் எளிதில் கற்று இன்புறும் வகையில் அமைந்து காணப்படும்[2].

---

1. தாமா தாமா லாபா லோகா
   தாரா தாராத் தரணீசா
   தானு சாரோ பாவல பாபோ — திருப். 381.

2. முகம் இழிந்தது நோக்கும் இருண்டது
   இருமல் வந்தது தூக்கம் ஒழிந்தது
   மொழி தளர்ந்தது நாக்கும் வளர்ந்தது — திருப். 1193

அருணகிரிநாதரது பாடல்களில் மிகுதியான பாடல்கள் பொதுமகளிர் வருணனையாகவே காணப்படுகின்றன. அவர் பொதுமகளிர் நடை என்று கூறவல்ல புதிய நடையொன்றினைப் படைத்திருக்கிறார் என்று நாம் கூறலாம். பொதுமகளிர் தம்மிடமுள்ள அழகினைப் பிறருக்குக் காட்டிக் காட்டியே தமது தொழிலினை நடாத்துவர் ஆதலின் காட்டு என்ற சொல்லினை அடிதோறும் அமைத்துப் பாடுவதை நாம் காணலாம்[1]. அவர்கள் உலகத்திலுள்ள ஒவ்வொருவரிடமும் உண்மையான நட்புக் கொண்டிருப்பதாக நடிப்பர்[2].

ஆதலின் திருப்புகழில் காணப்படும் மிகுதியான பாடல்கள் தோத்திர நடையிலே காணப்படுகின்றன (509, 196)

கற்பனை

கற்பனை எல்லோரிடமும் காணப்படும் இயற்கையான ஒன்றாகும். புலவர் தாம் புறக் கண்ணால் கண்டவற்றை அகக்கண்ணின் துணையுடன் தம் உணர்ச்சிக் கேற்பவும் புலமைக்கேற்பவும் கற்பனை செய்து காட்டுவர்,

படைப்புக் கற்பனை

முருகனருள் பெற்றுப் பல தலங்களுக்கும் சென்று இறைவனை வழிபட்டு வருகின்ற காலத்தில் பல மலைகளையும் அவர் காண்கின்றார். பின்னர் சிதம்பரம் சென்று அங்கு திருஅம்பலத்தில் உறைகின்றவனை வழிபடும் காலத்தில் பொதுமகளிரின் மார்பின் தோற்றமும், தாம் கண்ட மலையின் தோற்றமும் உள்ளத்

1. முகிலாமெனும் மளகங் காட்டி
மதிபோலுயர் நுதலுங் காட்டி
முகிழாகிய நகையுங் காட்டி
மொழியாகிய மதுரங் காட்டி
விழியாகிய கணையுங் காட்டி — திருப். 90

2. ஒருவரொடு கண்கள் ஒருவரொடு கொங்கை
ஒருவரொடு செங்கை யுறவாடி
ஒருவரொடு சிந்தை ஒருவரொடு நிந்தை
ஒருவரொடி ரண்டு முரையாரை — திருப். 335

தில் தோன்ற அவருடைய உள்ளம் ஒரு கற்பனையை அமைத்தது. பொதுமகளிரின் மார்பு மலைபோல் காணப்படுகிறது என்று கற்பனை செய்கிறார் (604). தனித்தனியே கண்ட வேறுவேறு பகுதிகள் சேர்ந்து ஒரு முழுமை பெற்றதை இக் கற்பனையில் நாம் காணலாம். இதனைப் படைப்புக் கற்பனை என்பர்.

இயைபுக் கற்பனை

உணர்ச்சி ஒற்றுமையால் இயைத்து அமைக்கப்படும் கற்பனை இயைபுக் கற்பனை எனப்படும். இராக்கதர்களை அழித்த காட்சியினை, பாலை வற்றக் காய்ச்சும்போது, அப்பால் எவ்வாறு கொதித்தெழுமோ அவ்வாறு எட்டுத் திசைகளிலிருந்தும் சீறி வந்த இராக்கதர்களை வென்ற வேற்படை என்கிறார் (521). பால் கொதிக்கும் காலத்தில் அவருடைய உள்ளத்தில் எத்தகைய உணர்ச்சி தோன்றியதோ அதே உணர்ச்சி முருகப்பெருமானது வேற்படையின் ஆற்றலை அவர் கற்பனை செய்யும் காலத்தில் தோன்றியது. இவ்வாறு உணர்ச்சி ஒற்றுமையால் இயைத்துக் கூறப்படுவதால் இதனை இயைபுக் கற்பனை எனலாம்.

கருத்து விளக்கக் கற்பனை

பொதுமகளிர், மக்களின் பொருளினைக் கவர்ந்து அவர்கள் சிறப்பின்றிப் பொருளின்றி உருகும்படி செய்வார்கள். இக்கருத்தினை கடலிலிருந்து அமுதம் கடைந்தெடுப்பது போலவும், கரும்பினின்றும் சாறு எடுப்பது போலவும் பலாப்பழத்தினின்றும் சுளைகள் எடுப்பது போலவும் காமுர்கள் உருக என்று அருணகிரிநாதர் கற்பனை செய்கிறார் (653).

உணர்ச்சி

உணர்ச்சியில்லா இலக்கியம் உணர்ச்சியில்லா உடலினைப் போன்றதாகும், உள்ளத்தில் தோன்றும் உணர்ச்சிக்கேற்ப உடலில் தோன்றும் வேறுபாட்டினையே மெய்ப்பாடு என்பர். தொல்காப்பியர் கூறும் எண்வகையான மெய்ப்பாடுகளையும் நாம் திருப்புகழில் கண்டு இன்புறலாம்.

நகை

அருணகிரிநாதர் பொதுமகளிரை எள்ளி நகையாடுகிருர். அவர் பொதுமகளிரைக் 'கப்பரை கைக்கொள வைப்பவர்' (1228) என்றும் கஞ்சுளியுந் தடியும் கொடுத்துப் போவெனச் சொல்பவர் (767) என்றும் கூறுகிருர்.

அழுகை

மயக்கம் பெருகவும் பேச்சு அடங்கவும், கண்கள் சுழலவும் சூடு தணியவும், மலம் ஒழுகவும், தாயும், மனேவியும் அச்சமுற்று அழ யமன் வருவான்.(49)

இளிவரல்

மூடர்கள் மீதும், வஞ்சகர்கள் மீதும் பாடல்கள் பாடி பொருள் தேடித் தெருக்களில் உலாவித் திரிந்து பெண்களுக்கு அப்பொருளினே அன்பளிப்பாகக் கொடுத்து வாழ்க்கையினேக் கெடுத்தேன் என்று அருணகிரிநாதர் வருந்துகிருர்.(494)

மருட்கை

முருகப்பெருமான் தினேப்புனத்திருந்த செவ்விய காட்டு வேடர்கள் திகைப்புற்று 'ஐயோ இதென்ன அதிசயம்' என்று கூறும்படியாக வேங்கை மரமாக நின்ருர்.(26)

அச்சம்

பரம்பொருளாக கணபதி மதயானே உருவு கொண்டுவர வள்ளி அச்சமுற்று முருகப் பெருமானே அணேயப்பெற்ருள். (177)

பெருமிதம்

மடல், பரணி, கோவை, கலம்பகம் முதலான கோடிக் கணக்கான பிரபந்த வகைகளேப் பாடியும், வெண்குடை, கொடி, தாளம், மேளம், பல்லக்கு முதலான சிறப்புச் சின்னங் களோடு உலவி வரும் மயக்க அறிவும் பெருமிதமும் உள்ளத் தினின்றும் அழிதல் வேண்டும் (80).

வெகுளி

தமது குடியினரால் வாழ்கின்ற தேவர்கட்கு அரக்கர்கள் விளைவித்த தீமைகளைக் கண்ட முருகப்பெருமான் வெகுண்டு அவர்களை அழித்துத் தேவர்கட்கு நல்வாழ்வு அளித்தான் (100).

உவகை

பொற்காசுகளைப் பார்த்து உள்ளம் உவகை கொண்டு வாழ்க்கை நடாத்தும் நாடகக் கணிகையரின் புன்கண் தரும் புணர்ச்சியை விரும்பி, உயிரானது புண்பட்டு உள்ளம் உருகி அவர்கட்கு ஆளாகின்ற காமம் ஒழிதல் வேண்டும் (1181).

திருப்புகழாம் பாமாலை இலக்கியக் கலையாம் சேயோனுக்குப் புகழ்மாலையாக அமைந்து அழகனுக்கு அழகு செய்கிறது. திருப்புகழ் வாழ்க்கையின் விளக்க இலக்கியமாகவும் வாழ்க்கையில் ஏற்படும் சிக்கல்களை நீக்கி வாழ்க்கையினைச் செம்மைப் படுத்த உதவுமோர் வழிகாட்டி இலக்கியமாகவும் உள்ளத்திற்கும் உடலுக்கும் உறுகண் தீர்க்குமோர் மருத்துவ இலக்கியமாகவும் இவ்வுலகிடைத் திகழ்கிறது.

விண்ணியல் காட்டும் பதிற்றுப்பத்தின் காலம்

திரு. க. ப. அறவாணன்
பச்சையப்பன் கல்லூரி, சென்னை

0. 0. பழந்தமிழர் பல்துறை அறிஞராய் விளங்கினர். அவர்தம் உயிரியல், பயிரியல் முதலான அறிவியல் துறைகள் ஆராயப்பட்டது போல ஏனைய துறைகளும் ஆராயப்பட வேண்டும். சிறப்பாகப் பழந்தமிழரது வானியல் அறிவும் கணிக இயல் அறிவும் (Astronomy and Astrology) சங்கப்பாக்களுள் ஆழ்ந்து, அகன்று, உயர்ந்து கிடக்கின்றன. ஐம்பூதங்கள் பற்றியும். மழை உண்டாதல் பற்றியும், ஆறு பருவங்கள் பற்றியும், இப்பருவம் உள்ளிட்ட பொழுதுகள் பற்றியும், அப்பொழுதுகளில் நேர்ந்த இயற்கை மாற்றங்களைப் பற்றியும் பழந்தமிழர் அறிந்திருந்தனர். நாள்மீன்களைப் (Stars) பற்றியும், கோள்மீன்களைப் (Planets) பற்றியும் பரவலாகக் குறித்திருக்கின்றனர். வானியல் அறிவை அடிப்படையாக வைத்துக் காலத்தைக் கணித்திருக்கின்றனர். அவ்வாறு கணிப்பவர், 'கணி' என்றும், 'கணியன்' ஒன்றும், 'பெருங் கணி' என்றும் அழைக்கப்பட்டிருக்கின்றனர். அரசனுக்குத் துணையாகப் பணியாற்றும் ஐம்பெருங் குழுவில், கணியரும் அடங்குவர் என்று சிலப்பதிகார அரும்பத உரையாசிரியர் சுட்டிக் காட்டுகிறுர். கணியன் பூங்குன்றனுர் என்பவர் பழந்தமிழ்ப் பாவலர்களுள் ஒருவர். கணியனை நினைவூட்டும் ஊர்ப் பெயர்களை இன்றும் தமிழ் நாட்டில் வழங்குகின்றன. கணியம் பாடி, கணியனுார், கணியூர் முதலியன சான்று.

0.1. சங்க இலக்கியத்துள் விரவிக்கிடக்கும் வானியல் செய்திகளுள் ஒரு செய்தி கொடுமுடி போன்ற தனித்தன்மை வாய்ந்தது. சேரமன்னன் ஒருவனின் சாவைக் கோள், நாள், கிழமை, மாதத்தோடு தெளிவாக எடுத்துக் காட்டுகிறது. பாட்டு, குறிப்பிடும் நாட் குறிப்பைத் தெளிவாகக் கணித்து விடுவோமேயானல் அம்மன்னன் இறந்த மாதம், நாளைத் துல்லியமாகக் கணக்கிட்டுவிட முடியும். அதன் மூலமாகப் பதிற்றுப் பத்தின் காலம் சேர வேந்தனின் காலம், சங்க இலக்கியக் காலம் ஆகியவற்றையும் வரையறுத்துவிட முடியும் எனினும், இப்பாட்டு குறிப்பிடும் காலக் குறிப்பைக் கணிக்க அறிஞர்கள் முயன்றிருக்கிருர்கள். இக்கட்டுரை அச்செய்யுள் காட்டும் காலத்தை அறிவியல் அடிப்படையில் கணிக்க முயலுகிறது.

சேரர்குல மாந்தரஞ் சேரல்

1. 0. மேலே குறித்த செய்யுள் புறநானூற்றில் 229-ஆம் செய்யுளாக இடம் பெற்றுள்ளது. இச் செய்யுளைப் பாடினவர் கூடலூர் கிழார். இவரால் பாடப் பெற்ற அரசன், கோச் சேரமான்யானைக் கண் சேய் மாந்தரஞ் சேரல் இரும்பொறை. இவன் குடக்கோ நெடுஞ்சேரல் இரும்பொறை வழியில் வந்தவன். சேய் என்பது இவனது இயற்பெயர், தனது சிறுகண்ணைக் கொண்டு பருவுடலைத் தாங்கி நெறியறிந்து இயங்கும் யானையைப் போல, சிறு முயற்சி செய்து பெரும் பயன் விளைத்துக் கொள்ளும் சிறப்புடையவன் இவன் "வேழ நோக்கின் விறல் வெஞ்சேய்" என வரும் புறப்பாட்டடி (புறம். 22) இக்கருத்தை உறுதிப்படுத்துகிறது. இவன் மரந்தரன் குடியோடு தொடர்புடையவன். கேரள நாட்டு ஆனைமுடிப்பகுதியில் "ஆனக்கஞ்சிரு" எனும் பகுதி உள்ளது. இது 'ஆனைக்கண்சிறை' என்பதன் திரிபாகும். மலையாள வள்ளுவ நாட்டு வட்டத்தைச் சார்ந்த பகுதி 'ஆனைக்கண் குன்னூர்' என்று இன்று அழைக்கப்படுகிறது. 'யானைக்கண் குன்று' என்பதன் திரிபே அது. இவ்விரண்டு பகுதிக்கும் இடைப்பட்ட நாடே 'பொறை நாடு' என வழங்கப்பட்டது. இந்நாட்டின் தலைநகரம் தொண்டி. இத்தலைநகரில் இருந்து கொண்டே, பொறை நாட்டை ஆண்டு வந்தான் இரும்பொறை வேந்தன்.

1.1. மலையாள மாவட்டத்தில், பாலக்காடு பகுதியைச் சார்ந்த நடுவட்டம் என்ற பகுதியில் கூடலூர் என்ற ஓர் ஊருண்டு, இவ்வூரில் வாழ்ந்தவரே கூடலூர் கிழார். இவரைக் கொண்டே சேரன் ஐங்குறு நூற்றைத் தொகுப்பித்தான். கூடலூர் கிழார் பாடிய ஒரே புறப்பாட்டு புறநானூறு 229-ஆகும்[3] இப்பாட்டில் தான், புலவர் அரிய வானியல் குறிப்பை அளிக்கிறார்.

1.2. வானில், புகைக்கொடி என்ற தூமகேது, பூமிக்கு விளக்குப்போல ஒளியிட்டு, பெரும் ஓசையுடன், தீப்பறக்கக் காற்றால் பிதிர்ந்து கிளர்ந்து உறுமி, விழுந்ததாகவும், அதனால் ஏழாம் நாள் சேர அரசன் யானைக்கண் சேய்மாந்தரஞ் சேரல் இரும்பொறை இறந்ததாகவும் குறிப்பிடுகிறார். (புறம். 229). வானத்தினின்று புகைக்கொடி வீழ்ந்தபோது, நாள்மீனது நிலையையும், கோள் மீனது நிலையையும் தெளிவாக எடுத்துக் காட்டுகிறார். வீழ்ந்தது 'எரிகொள்ளி' அன்று. வீழ்ந்த வேகத்தையும், ஒளிச் செழுமையையும், வீழ்ந்த பின் ஏற்பட்ட விளைவையும் ஆராய்ந்து பார்க்கும் போது, தீமை விளைக்கும் தூமகேதுவே தோன்றியுள்ளது என்று முடிவுகட்டலாம். இவ்வாறு தூமம் தோன்றினால், நாடு கெடும்; ஊர் கெடும்; உலகம் கெடும்; வாழ்வோர் கெடுவர்; ஆள்வோர் கெடுவர் (புறம். 43, 117, 395) என வரும் இலக்கிய வரிகள், தூமகேதுவின் தோற்றம் நாட்டுக்கும் அழிவை விளைக்கும் என்பதைச் சுட்டி செல்கின்றன.

> 'ஆடுகயல் தேள் தனுச் சிங்கத்து எழுமீன்
> விழுமேல் அரசு அழிவாம்'

என்ற சோதிடநூற் கருத்து இக்கருத்தை வலியுறுத்துகின்றது. தமிழ் நாட்டு இலக்கியங்கள் காட்டும் இச்செய்தியை, உலக வரலாற்றேடுகளும் உறுதி செய்கின்றன.

உலக வரலாற்றில் தூம கேது

2.0. "The comet is an infalliable sign of a very evil event. whenever eclipses of the sun or moon, or comets, or earthquakes, conversions of water into flood, and such like prodigies happen it has always been known that very soon after these miserable

portents Offictious, effusious of human blood, massacres, deaths of great monarchy, kings, princes, and rulers, seditions, kingdoms or villages; hunger and scarcity of provisions, burning and over-throwing of towns ; pestilences widespread mortality, both of beasts and men; in fact old sorts of evils and misfortunes, take place" என்று தூமகேதுவின் தோற்ற விளைவுகளின் கொடுமைகளை அறுஞர் ஜான், எஃ பிளேக் 'Astronomical Myths' என்ற நூலில் (பக். 350) விவரிக்கிறார்.

புகைக்கொடி தோன்றினால் விளையும் தீமைகளை, விளைந்த தீமைகளை, மேற் கண்ட குறிப்பு உணர்த்துகிறது. இவ்வாறு விளைந்த தீய நிகழ்ச்சிகட்கும் பல சான்றுகள் உள்ளன.

2. 1. கி. மு. 48ல் தூமகேது உரோமில் தோன்றிய போது சீசருக்கும் பாம்பேக்கும் கொடும்போர் மூண்டது.

2.2. கி. மு. 79ல் தூமகேது தோன்றின சில நாளில். உரோமப் பேரரசன், வெஸ்பாசியன் (Vespasion) இறந்து விட்டான்.

2.3. கி. பி. 218, ஏப்பிரல் 8 ஆம் நாள் சைனாவிலும், உரோமிலும் தூமகேது தோன்றியதை அச்சமூட்டும் எரிசுடராக (a fearful flaming star)த் தோன்றினதை அடுத்து, பேரரசர் மால்வினஸ் (Molvinus) மாண்டார்.

2.4. கி. பி. 837, பிப்ரவரி 25ல் அதே புகைக்கொடி சீனா, ஐரோப்பியக்கண்டத்தில் தோன்றியது. இதனையடுத்து வேந்தர் லூயிஸ் லி டிபானிரே மடிந்தார்.

2.5. சசொனா செனஸ் (Sazonacenas) என்ற வரலாற்று ஆசிரியன் காலமான கி. பி. 400ல், கான்ஸ்டாண்டி நோபிலில் தூமம் தோன்றியது. அது அந்நகருக்கு வரக்கூடிய வருங்காலத் தீமைகளைச் சுட்டிக்காட்டியது.

2.6. கி. பி. 1000ல் உலகமே ஒரு தூம கேதுவின் வீழ்ச்சியால் எரிந்து அழிந்துவிடப் போகிறது என்று சோதிடர்கள் கணித்திருக்கிறார்கள்.

2.7. கி. பி. 837ல் தூயவாரத்தில் (Holy Week) வானியலின் நிலைகளைப் பார்த்து ஐயமுற்ற லூயிஸ் தி டிபானேரே என்ற அரசன், தனது சோதிடர்களை அழைத்து. "I know that this sign is a comet; it announces a change of reign and the death of a prince" என்று சொல்லியுள்ளான்.

2.8. கி. பி. 1224, ஜூலை-இல் தூமகேது தோன்றின அன்றே போப் இறந்துவிட்டார்.

2.9. கி. பி. 1527-ல் தூமகேது தோன்றிய பின், பலர் இறந்தார்கள்; பலர் நோயுற்றுர்கள் என்று எழுதுகிறுன் சைமன் கோலார்ட் (Simon Goulart).

3.0. உலக வரலாற்றறிஞர்களும். வானியல் வல்லுநர்களும், சோதிடநூல் வல்லுநர்களும் அறிவியல் அறிஞர்களும் தந்திருக்கின்ற மேற்கண்ட குறிப்புக்கள் தூமகேதுவின் தோற்றம் நாட்டில் அரசியல் மாற்றத்தையும், ஆளும் வேந்தனின் வீழ்ச்சியையும் முன்காட்டி உணர்த்தும் தீநிமித்தமே என்பதை உறுதிப்படுத்துகின்றன. ஆதலால் கூடலூர் கிழார் சுட்டிக்காட்டும் விண்மீன் வீழ்ச்சி தூமகேதுவின் தோற்றமே என்பதும் அதன் தோற்றத்தை அடுத்து ஆண்ட சேர வேந்தன் மாண்டான் என்பதும் தெளிவாகின்றன. புறநானூற்றில் புலவரால் குறிக்கப்படும் தூமகேது, காலந்தோறும் ஒழுங்காகத் தோன்றி வரும் 'ஹாலிஸ் காமெட்' (Halleys Comet) என்பது அறிஞர்கள் கண்ட முடிபு.[9]

3.1. அறிவியல் மேதை நியூட்டனின் தோழர் ஹாலி என்பவரால் முதன் முதலாக இத்தூமகேதுவின் வரன்முறை கண்டு பிடிக்கப் (Discovery) பட்டதால், அவர் பெயராலேயே அது வழங்கப்பட்டு வருகிறது. இது எழுபத்தைந்து ஆண்டுகளுக்கு ஒருமுறை பிறழாமல் தோன்றுகிறது என்பதையும் ஹாலி கண்டு பிடித்தார். 1758-இல்தான் தான் முதன்முறை பார்த்தாலும் அதற்கு முன்பு எவ்வப்பொழுது அது தோன்றியது என்பதைச் சீன, உரோம சோதிடக் குறிப்பேடுகளை வைத்துத் தூமகேது தோன்றிய வரலாற்றை எடுத்துரைத்தார். அறிஞர்கள் குரோம்லின் (Crommelin), கோவெல் (Cowell) ஆகியோர் மேலும் ஆராய்ந்தனர். இவர்களது முடிவின்படி, ஹாலி தூமகேது

கி. மு. 240 இல் தொடங்கி, கி: பி. 1910 வரை இருபத்தொன்பது முறை தோன்றியிருக்கிறது. இவ்வாறு தோன்றிய நாட்களில் ஒரு குறிப்பிட்ட நாளை அடுத்த ஏழாம் நாளில்தான் சேர மன்னன் மடிந்திருத்தல் வேண்டும் என்பது தெளிவு. ஆதலார் அந்த இருபத்தொன்பது நாட்களையும் எடுத்துக்காட்டி ஆராய் வோம்.

4.0. தூமகேது தோன்றிய நாட்கள் ;

கி. மு. 240	—	மேத்திங்கள்		15	ஆம் நாள்
கி. மு. 163	—	மேத்திங்கள்		20	,,
கி. மு. 87	—	ஆகஃடுதிங்கள்		15	,,
கி. மு. 12	—	அக்தோபர்	,,	8	,,
கி. பி. 66	—	சனவரி	,,	26	,,
கி. பி. 141	—	மார்ச்சு	,,	25	,,
கி. பி, 218	—	ஏப்ரல்	.,	6	,,
கி. பி. 295	—	ஏப்ரல்	,,	7	,,
கி. பி. 374	—	பிப்ருவரி	,,	13	,,
கி. பி. 451	—	ஜுலை	,,	3	,,
கி. பி. 530	—	நவம்பர்	,,	15	,,
கி. பி. 607	—	மார்ச்சு	,,	26	,,
கி. பி. 684	—	நவம்பர்	,,	24	,,
கி. பி. 766	—	ஜுன்	,,	10	,,
கி. பி. 837	—	பிப்ருவரி	,,	25	,,
கி. பி. 912	—	ஜுலை	,,	19	,,
கி. பி. 989	—	செப்டம்பர்	,,	2	,,
கி. பி. 1066	—	மார்ச்சு	,,	25	,,
கி. பி. 1145	—	ஏப்ரல்	,,	19	,,
கி. பி. 1222	—	செப்டம்பர்	,,	10	,,
கி. பி. 1301	—	அக்டோபர்	,,	23	,,

கி. பி. 1378	—	நவம்பர்த்திங்கள்	8	ஆம்	நாள்
கி. பி. 1456	—	ஜுன்	,,	2	,,
கி. பி. 1531	—	அக்டோபர்	,,	5	,,
கி. பி. 1607	—	அக்டோபர்	,,	26	,,
கி. பி. 1682	—	செப்டம்பர்	,,	14	,,
கி. பி. 1759	—	மார்ச்சு	,,	12	,,
கி. பி. 1835	—	நவம்பர்	,,	15	,,
கி. பி. 1910	—	ஏப்ரல்	,,	19	,,
கி. பி. 1986	—	பிப்ருவரி	,,	?	,,

4.1. மேலே குறிப்பிட்ட நாட்களில், ஒரு நாளைத்தான் பாவலர் கூடலூர் கிழார் சுட்டியிருத்தல் வேண்டும். அந்நாளைத் தனித்துப் பிரித்தறிவது எப்படி? அப்பாவலரே, அந்நாளைக் கண்டறிய சில குறிப்புக்களைத் தந்திருக்கிறார். (புறம் 229). தூமகேது தோன்றிய அந்நாள் - கார்த்திகை நாள்; மேடராசியின் முதற்பாதம்; நிறைந்த இருளையுடைய பாதி இரவு; முடப்பனை போன்ற வடிவையுடைய புனர்பூச வெள்ளிக்கிழமை, பங்குனித்திங்கள்; திங்களில் முதற்பதினைந்து உச்சமாகி, உத்தரம் அவ்வுச்சியினின்று சாய அதற்கு எட்டாம் மீனாகிய மூலம் அதற்கு எதிரே எழாதிருக்க, அந்த உத்தரத்திற்கு முன் சொல்லப்பட்ட எட்டாம் நாளாகிய மிருகசீடமாகிய நாள் மீன் துறையிடத்தே தாழ, கீழ்த் திசையில் போகாது, வடதிசையில் செல்லாது, கடலால் சூழப்பட்ட பூமிக்கு விளக்காக, காற்றுல் பிதிர்ந்து, கிளர்ந்து வானத்தினின்றும் ஒரு மீன் விழுந்தது. இங்கே சொல்லப்பட்ட, பங்குனித் திங்கள் வெள்ளிக்கிழமை மேலே குறிப்பிட்ட நாட்களுள் எதனைக் குறிக்கிறது? என்பதை ஆய்தல் வேண்டும்.

4.2. எல். டி. சாமிக்கண்ணுப்பிள்ளை ஆராய்ந்து வெளியிட்டுள்ள, 'An Indian Ephemeris' தொகுதி I, பகுதி I. பக்கம் 29ல் கொடுத்துள்ள ஆண்டுக் குறிப்பின் படி, கி. பி. 142 மார்ச்சு மாதம் 25-ஆம் நாளே, புலவர் குறித்த பங்குனித் திங்கள் வெள்ளிக்கிழமையோடு பொருந்தி வருகிறது. சேர நாட்டில்

தூமகேது தோன்றிய நாள் 25—3—141 என்றறியப்படுகிறது. இதனையடுத்த ஏழாம் நாளில் சேரன் மடிந்தான் எனப்புலவர் குறிப்பிடுகின்றார். இக்குறிப்பின்படி, சேரன் யானைக்கண் சேய்மாந்தரஞ்சேரல் இரும்பொறை இறந்தநாள் 31—3—141 ஆக இருத்தல் வேண்டும்.

5.0. இச்சேரமன்னரே மறைந்துபோன பதிற்றுப்பத்தின் பத்தாம் பத்தின் பாட்டுடைத் தலைவனாக இருத்தல் வேண்டும் என்று கூறுகின்றார் அறிஞர் சேஷ அய்யர். (Cera Kings of the Sangam Period). ஆதலின் பதிற்றுப் பத்தாம் பகுதியின் காலமும் கி. பி. 141ஐ ஒட்டியிருத்தல் வேண்டும் என்று ஊகிக்கலாம்.

6.0. அண்மையில் புகளூரில் கிடைத்த கல்வெட்டுக்களை ஆராய்ந்த அறிஞர்கள் அக்கல்வெட்டின் காலம், கல்வெட்டுக் காட்டும் சேர பரம்பரையின் காலம் கி. பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டாகவே இருத்தல் வேண்டும் என்று முடித்திருக்கும் முடிவும், மேற்கண்ட வானியல் முடிபோடு இணங்கி இருப்பதும் நினைக்கத் தகுந்தது.

போப்பையரும் நாலடியாரும்

திரு சா. தே. கிறிஸ்டோபர்
போப் கல்லூரி, சாயர்புரம்

பத்தொன்பதாம் நூற்ருண்டின் பிற்பகுதியில் தமிழரிற் பெரும்பாலோர் தம் மொழியைப் புறக்கணித்துப் பிறமொழி ஆர்வலராய்த் தமிழிலக்கியங்களைப் படியாது ஒதுக்கிய காலம். ஐரோப்பியர் தமிழிலக்கியங்களைக் கற்றுத் தமிழ்ச் சமுதாயத்தின் மாண்புகளையும் சிந்தனைகளையும் புரிந்துகொள்ள வேண்டும்; ஐரோப்பியர் அவரது இலக்கியங்களைக் கற்கும் ஆய்வு முறைப் படித் தமிழ் இளைஞர்களும் தமிழிலக்கியங்களைப் படிக்கத் தூண்ட வேண்டும் என்ற உயரிய நோக்கொடு டாக்டர் ஜி. யூ. போப்பையரவர்கள் தமிழிலக்கியங்கள் சிலவற்றை ஆங்கிலத்தில் மொழி பெயர்க்கும் பணியை மேற்கொண்டார். திருக்குறளை மொழிபெயர்த்து வெளியிட்ட ஏழாண்டுகளுக்குப் பின் 1893-இல் நாலடியார் ஆங்கில மொழி பெயர்ப்பு நூலை ஐயரவர்கள் வையத்துக்கு வழங்கினர்.

உரைத்திறன்

தமக்குக் கிடைத்த பழைய பல தமிழுரைகளின் உதவியால் நாலடியாரை நன்கு ஓதியுணர்ந்த ஐயரவர்கள் பழைய உரைகளுடன் மாறுபட்டுப் பொருள் கண்ட இடங்கள் பல. இதனல் நாலடி வெண்பாக்கள் 'சுடச்சுட ஒளிரும் பொன்' போல் மேலும் விளக்கமடைகின்றன. மாறுபட்ட உரைகளை நயமாக மறுப்பது ஐயரவர்கள் சால்பு.

1. 'உரை வித்தகம் எழுவார்' (315) என்பதற்குத் தமது உரை வல்லமையைப் புலப்படுத்த முற்படும் நற்புலவர் என்பது

முன்னேயோர் தமிழுரை. தம் அறிவுடை மொழிகளைக் கூற எழுபவர் என்பது போப்பையர் கண்ட பொருள். இங்ஙனம் கருதியதன் காரணத்தைப் பின்கண்ட அவர் ஆராய்ச்சி புலப் படுத்திடும். "உரை வித்தகம் எழுவார் is curious. Three interpretations are psssible".

1. 'Those who rise to propound their opinions as wisdom' Here உரை = word, opinion with காட்ட understood, and வித்தகம் (ஆக) = as decisive words of wisdon'. (2) Comparing உரை வித்தகம் with சொல்ஞானம் (311), we may translate, 'Those who rise to utter (உரைக்க understood) words of wisdom' (3) The meter suggests உரைவித்து அகம் எழுவார் =, 'Those who rise in the place to speak.' But there are serious difficulties.

2. பலர் முன்னிலையில் கல்லாதவனிடம் எழுத்தோலை நீட்டி ஞல் அவன் 'விளியா வழுக்கோலைக் கொண்டு விடும்' (253) என்பதை வழுக்கு + ஓல் + ஐ + கொண்டு விடும் என்று கண்ணழித்துக் கல்லாதான் நாணத்தாற் சினந்து 'ஓ' என அழுது விடுவான் எனப் பல உரையாசிரியர்கள் பொருளுரைத்துள்ளனர். போப்பையரவர்கள் வழு + கோல் + ஐ + கொண்டு விடும் என்று கண்ணழித்துப் பலர் முன்பு எழுத்தோலை நீட்டியமை தன் அறி யாமையைப் புலப்படுத்துதற்கே என்று கல்லாதான் கருதி ஓலை கொடுத்தவனைக் கோலால் அடிக்க எழுவான் என்று கூறும் பொருள் ஏனைய சில நாலடி வெண்பாக்களை (312, 315) நோக்க, மிகப் பொருத்தமானதாகத் தோன்றுகிறது.

3. 'ஊருள் எழுந்த உருகெழு செந்தீ' (90) 'The ruddy fire that fiercely rises in the village.' இதனைப் பின் கண்டவாறு விளக்குகின்றுர் "உருகெழு is differently explained by commentators. Murugesa Mudaliyar says, உரு-வெப்பம் 'heat' கெழு-மிகுந்த 'abounding in'=fiercely raging' Older commentators say உருகு-உட்கு 'dread' எழு 'arising' = which is a source of dread".

உரையாசியரின் கருத்தோடு தாம் முரணும்போது அவ் வாசிரியர்களின் பெயரைக் கூருமல் நயமாகத் தம் கருத்தை

யுணர்த்துவதையும் தமக்கு உடன்பாடாக உரை கூறிய ஆசிரியர் பெயரைச் சுட்டியிருப்பதையும் மேலே காண்க.

4. "பெறுநசையாற் பின்னிற்பார் இன்மையே பேணும்
நறுநுதலாள் நன்மைத் துணை" (381)

இவண் சில உரையாசிரியர் 'நுதலாள்' என்பதனை எழுவாயாகக் கொண்டு, 'கணவனுக்கு' என்று ஒரு சொல்லை வருவித்து வலிந்து பொருள் கண்டாராக, பெறுநசையால் தன் பின் நிற்பார் இல்லாமையே பேணும் கற்புடை மகளிர்க்கு நற்றுணையாகும் என்று ஐயரவர்கள் கூறும் பொருள், கணவனுக்காகத் தாங்கி யிருந்த 'ஊனுடை வனப்பையெல்லாம் உதறி எற்புடம்பேயாகப் பேய் வடிவம்' கொண்ட காரைக்காலம்மையார் வரலாற்றை நோக்கச் சிறப்பானதாக விளங்குகின்றது.

கருத்துப்புரட்சி

போப்பையர் வலிந்து பொருள் கோடலும் உண்டு. ஆனால் அவை பகுத்தறிவிற்கு இசையப் புதுக்கருத்துடையனவா யிருக்கும். அவ்விடங்களில் பணிவுடன் தம் கருத்தினைப் பகர்தல் அவர் மரபு.

1 'பழவினை' அதிகாரத்தில் 'அளந்தன போகம் அவரவ ராற்றுன்' (1(3) என்ற அடிக்கு இன்ப நுகர்வு அவரவர் முன்வி னைப்படியே வரையறுக்கப்பட்டுள்ளன என்பது அனைவரும் அறிந்தவுரை. அப்பொருளே கவிஞரின் கருத்தாயிருப்பினும் மாந்தர் தமது ஒழுகலாற்றுக்கேற்ப இன்பம் எய்தப் பெறு கின்றார் என்று இங்குக் கருத்துப்புரட்சி செய்துள்ளார் போப்பையர்.

2. 'பழமை கந்தாகப் பசைந்த வழியே, கிழமைதான் யாதானும் செய்க, கிழமை, பொருஅர் அவர் என்னில் பொத் தித்தம் நெஞ்சத் தருஅச் சுடுவதோர் தீ' (310) என்ற நாலடிக்கு, உரிமை பற்றித் தன்னிடம் யாசித்த நண்பனுக்கு யாதொன்றை யும் மறுத்தால், இரந்தானுக்கு வேதனை நெஞ்சைச் சுடும், என்பது பழைய பொருள். இதற்கு மாறாக, நண்பனுக்கு

வேண்டிய உதவி செய்க; நட்பிற்குத்தக உன் உதவி அமைய வில்லை என்று நண்பன் கருதும்படி நேரிட்டால், நீயும் அவனும் பின்னால் வருந்த வேண்டியதிருக்கும் என்று நுட்பமாய்ப் பொருள் வேற்றுமை காண்கின்றார் உரை வித்தகர்.

உரையாசிரியரின் பணிகளுள் ஒன்று ஒவ்வாப்பாடங்களை ஆராய்ந்து பிழைகளைக் களைய முயல்வதாகும். இப்பணியையும் தமக்கேயுரிய அடக்கமான பாணியில் ஐயர் ஆற்றியுள்ளார் என்பதற்குச் சான்று ஒன்று காண்போம்.

'அருகலதாகிப்' பல பழுத்தக் கண்ணும், பொரிதாள் விளவினை வாவல் குறுகா, (261). ஈண்டு 'அருகயலதாகி' என்பதும் பாடம். 'அருகலாதி' - அருகயலதாகி' என்பவற்றுள் ஏற்புடையது எது என்பது பற்றி ஐயரவர்கள் ஆய்வு செய்கின்றார். "Here அருகலதாகி is doubtful. It has been rendered. (1) அருகு+ அயலது + ஆகி 'being what is adjacent to one's home'. அருகு= 'home' அலது for அயலது. This is forced. (2) அருகல்+அது+ ஆகி 'being near'. அருகல்='contiguity' (3) அருகு+ அலது+ஆகி ,being without diminution-abundance; அருகு = 'diminution' The context requires (2). பாடபேதங்களைப்! பக்குவமாய் விளக்கி, இறுதியில் தம் கருத்தை நனி நாகரிகமாக ஐயர் நவின்றுள்ளதைக் காண்க.

இலக்கியப் பொதுமை போற்றல்

நூலறிவோடு மதிநுட்பமுடைய போப்பையர், நாலடி வெண்பாக்களின் கருத்துக்கள் மேலைநாட்டிலக்கியங்களிலும் காணப்படும் பொதுமையை எடுத்துக்காட்டுகின்றார். அவர் ஒப்புமை காட்டும் இடங்களிற் சில வருமாறு:

1. 'என்பாய் உகினும் இயல்பிலார் பின்சென்று
   தம்பா டுரைப்பரோ தம்முடையார்?... (292)
   (தம்முடையார் = 'Master of themselves')
   'Smile and we smile the lords of many lands

Frown, and we smile the lords of our own hands.
For man, is man and master of his fate".—Tennyson.

2. தண்டாச் சிறப்பிற்றம் இன்னுயிரைத்தாங்காது, கண்டுழி எல்லாம் துறப்பவோ? (62) 'Hamlet's question, 'To be or not to be?.

3. முதியவர், வீட்டு வேலைக்காரியாலும் இகழப்படுவர் (326) என்பதோடு

'An old man is a troublesome thing in a house'—
Menander

கூறியதை ஒப்பு நோக்குகின்ருர்.

(4) அலவனைத்தின்றவர் விரலழுகித் தொழுநோயால் துன்புறுவர் (123) என்பதோடு இத்தாலியப் புலவன் தாந்தே (Dante) சித்தரிக்கும் மேல்போஜ் (Malepoge) என்ற நிரயத்தின் எட்டாம் வளாகத்தைத் தொடர்பு படுத்துவர். "உளநாள் சில உயிர்க்கு ஏமம் இன்று; பழிவேறு; எனவே ஏன் கண்டா ரொடெல்லாம் பகை?" (324) என்று தமிழ்ப்புலவன் எண்ணியதைப் போலத் தாந்தே படைத்த கவிமாந்தர் நிரயத்திலே கழறுவதை எடுத்துக்காட்டுவர்.

(5) கொலைஞர் உலை ஏற்றித் தீ மடுப்ப ஆமை நிலையறியாது அந்நீரிற் படிந்தாடும் உவமை (331) கிரேக்க இலக்கியங்களிற் பெரு வரவிற்று என்பர். சிந்தனைக் கருத்துக்கள் அனைத்தும் உலகத்துக்குப் பொதுச்சொத்து. அவை நிறம், மொழி காலம், தேயம் என்ற வேறுபாடு கடந்தவை என்பதே போப்பையர் கருத்து (203).

தமிழுக்கு வணக்கம்

ஒரு மொழிபெயர்ப்பாளனுக்கு மூல நூலிலுள்ள சொற்கள் எல்லாவற்றிற்கும் ஈடான சொற்களைத் தன் மொழியிற் காண்டல் அருமையும் மிகவும் சிரமமுமான வேலையாகும். நாலடியாரின் மொழியாக்கத்தில் பொருத்தமான ஆங்கிலச் சொற்களைப் பெய்ய

போப்பையர் முயன்றிருப்பதை நூல் முழுதும் காணலாம். ஒரோ வழி இயலாதவிடத்துக் காரணமும் விளக்கமும் கூறிச் செல்வது ஐயர் வழக்கம். அவ்விடங்களில் தமிழ் மொழியிலுள்ள சொல் வளத்தையும், சொற்பொருள் நுட்பத்தையும் வியந்து பாராட்டு வர். அவை சில வருமாறு :-

1. 'புல்லறிவாண்மை' என்பதை 'Insufficient knowledge' என்று மொழிபெயர்த்து அடியில் 'There is no precise equivalent in English' எனக் குறிக்கின்றார்.

2. 'காழாய கொண்டு கசடற்றார்' (342) என்ற தொடர்க்கு விளக்கமாக "The words காழாய கொண்டு கசடற்றார்" are most expressive, but not easy of transferance into English" என்று தமிழ்ச் சொல்லிலுள்ள பொருட்செறிவைப் புலப்படுத்துவர்.

3. நாலடி 169-இல் வரும் நாள், பகல், வைகல் ஆகிய சொற்களிடையுள்ள நுண்ணிய பொருள் வேற்றுமையையும் அவை செய்யுளிற் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ள பான்மையையும், "Observe நாள், வைகல், பகல் are used with nice discrimination" என்று கூறிப் பாராட்டுவர்.

4. 'கனி ஒழியத் தீ வளியால் நற்காய் உதிர்தலுமுண்டு' (19) இங்கே, பிஞ்சு, காய், கனி என்ற தமிழ்ப் பதங்களுக்கு ஈடான ஆங்கிலச் சொற்கள் இல்லாமையை இயம்பித் தமிழ் மொழியின் சொல்வளத்தை ஏத்துவர்.

சொல்லாராய்ச்சி

நாலடி நானூற்றில் வரும் பல சொற்களின் பிறப்பு, பொருள் விளக்கம் ஆகியவற்றை ஒப்பியல் முறையில் அறிஞர் போப்பு ஆராய்ச்சி செய்துள்ளார். இது தொகுக்கப்பட்டு நூலில் பிற் பகுதியில் இணைக்கப்பட்டுள்ளது. அரவு, அலவன், அவா, அன்பு, இரும்பு, கனி, கன்று, கொடி, கோள், தெங்கு, முத்தரையர், நடுவனது, ஞான்று, நாஞ, வயா, வாவல் முதலிய சொற்களுக்கு அவர் செய்துள்ள சொல்லாராய்ச்சி நாம் பன்முறை படித்துச் சுவைக்கத்தக்கது. டாக்டர் தெ.பொ.மீ. அவர்கள் திராவிட மொழிகளின் சொற்பொருள்கள், அகராதியியற்கலை தோற்றி

யோர் என்று போப்பையருக்குப் புகழ் மாலை சூட்டியுள்ளார்கள். (G. U. Pope Commemoration Souvenir, p 37).

முடிவுரை

மேலும் இந்நூலின்கண் நான்மணிக்கடிகை, திரிகடுகம், ஏலாதி, பழமொழி, மூதுரை, நல்வழி, கொன்றைவேந்தன், நீதிநெறிவிளக்கம், வெற்றிவேற்கை, கலித்தொகை, சிலப்பதிகாரம், சீவகசிந்தாமணி, கம்பராமாயணம், நன்னூல், கபிலரகவல், கோவிந்தசதகம், சிவஞானப்பிரகாசம், நைடதம், ஆகிய இலக்கியங்களிலிருந்து பல செய்யுட்களை மேற்கோளாக எடுத்துக்காட்டி அவற்றை ஆங்கிலத்தில் போப்பையர் அவர்கள் மொழிபெயர்த்துத் தமிழ்த்தாயின் திருவடியில் உதிரிகளாகப் படைத்துள்ளார்கள். ஆங்கிலேயர் வரலாற்றிலும் தொடக்கத்திலிருந்து அவர்களின் சமயம் பண்பாடு, இலக்கியம், ஆகியவற்றின் வளர்ச்சிக்குத் தொன்மையும், புதுமையுமான அயல் மொழி இலக்கியங்களை மொழி பெயர்த்த பணியே சிறப்பாக உதவியுள்ளது. இத்தொண்டினில் பதினாறும் நூற்றாண்டின் இறுதியில் தலை சிறந்தவர் பிலமோன் ஹாலந்து (Philemon Holland) என்றால், பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் சிறந்து நிற்பவர்— 'the Translator general in his Age' டாக்டர் ஜி. யூ. போப்பையர் எனலாம். (Vide, English Literature in the Earlier 17th Century p. 58).

தமிழில் முடியும்

திரு. பெ. கு. உலகநாதன்
கிறித்தவக் கல்லூரி, தாம்பரம்

ஆங்கில மோகம் கொண்ட தமிழர்க்குத் தமிழ் உணர்வு ஊட்டிய டாக்டர் ஜி. யூ. போப் அவர்கள் தமிழ்ச் சொற்களையும் ஆங்கிலச் சொற்களையும் ஒப்பிட்டுக் கருத்துக்களை உணர்த்தும் சொல்வளம் தமிழில் நிறைய உண்டு என்று மொழிந்துள்ளார். 1993-ம் ஆண்டை நோக்கிச் செல்கின்ற நமக்கு 1893-ம் ஆண்டிலேயே தாம் இயற்றிய நாலடியார் ஆங்கிலப் பொழிப்புரையில் நாலடி – 19-ம் பாடலின் விளக்கவுரையில் "Tamil has a wealth of words which English lacks" என்று கூறியுள்ளார். "காய்" என்ற சொல்லுக்கு இணையான ஆங்கிலச் சொல் இன்மையை அறிந்தே அவர் அவ்விதம் விளக்கினுர், காயைக் கண்டு அதன் கனிந்த நிலையைக் "கனி" என்ருன் தமிழன். ஆனல் ஆங்கிலேயன் கனியைக் கொண்டு "காய்"க்கு "unripe fruit" என்று வழங்கும் விந்தையைக் கண்டு டாக்டர் போப் ஆங்கிலத்தை விடத் தமிழ் சொல்வளம் நிறைந்தது என்று துணிந்து கூறினுர்.

பைந்தமிழ் தெளிவு நிரம்பியது என்பதைச் சென்னையில் அமெரிக்கத் தூதரகப் பேராளராகப் (Amarican Consul General) பணியாற்றிச் சென்ற டாக்டர் பிராங்ளின் பின் வருமாறு விளக்கி உள்ளார். ஆங்கிலத்தில் சொல்லக் கூடிய எதையும் தெளிவாக ஆற்றலுடன் உணர்த்தும் அழகு மொழி தமிழ் என்கிருர் அவர். "Tamil is a beautiful language with the capacity of expressing with clarity. Whatever could be said in English could be said in Tamil".

இவ்வாறு நிறைந்த சொல்வளமும் நிரம்பிய தெளிவுத் திறமும் கொண்ட பைந்தமிழ் வாயிலாகக் கல்வி கற்றால் மாணவர் தம் உள்ளத்தில் தாம் படிக்கும் கலை, அறிவியல் பாடங்கள் நன்கு பதிந்து அவை புதிய சிந்தனை வேர்களைப் படரவிடும்.

அறிவியலில் வழங்கப்படும் குறியீட்டு மொழிகள் எல்லா மொழிகளுக்கும் பொதுவானவை. அவை ஆங்கில மொழியின் சொந்தச் சொத்துக்கள் அல்ல. அறிவியல் படிக்க ஆங்கில மொழி அறிவு இன்றியமையாதது என்று 22—11—70 அன்று "இந்து" நாளேட்டின் ஆசிரியர் கடிதப் பகுதியில் எழுதிய எஸ். இராமன் என்பவருடைய கருத்தை மறுக்கும் வகையில் எங்கள் கல்லூரி இரசாயனப் பேராசியர் டாக்டர் எஸ். வி. அனந்தகிருஷ்ணன் அவர்கள் 25—11—70 அன்று அந்நாளேட்டின் ஆசிரியர் கடிதப்பகுதியில்

> "The language of science is not English. Each science has its own language with only a formal grammatical link with English or any other languages".

என்று எழுதியுள்ளமை அறிவியல் குறியீட்டு மொழி ஆங்கில மன்று என்ற உண்மையைப் புலப்படுத்தும்.

தமிழில் ரசாயனம் என்றால் தண்ணீரில் ஹைட்ரஜன் அணுக்கள் 2 பங்கும் ஆக்சிஜன் அணுக்கள் 1 பங்கும் கலந்துள்ளன என்பதைக் குறிக்கும் ரசாயனக் குறியீட்டுச் சொல்லாகிய H_2O என்பதைக் அப்படியே பயன்படுத்தப் போகிறோம். ஆங்கிலத்தில் எட்டாவது எழுத்து H ஆகவே தமிழில் உயிர் எழுத்து வரிசையில் எட்டாவதாக உள்ளது "ஏ". ஆகவே அதைத் தமிழ் ஆர்வம் காரணமாக $ஏ_2O$ என்று குறிக்கவேண்டும் என்று யாரும் சொல்லப் போவதில்லை. அப்படிச் சொல்லும் அளவிற்குத் தமிழாசிரியர்களோ பயிற்சி மொழி தமிழாகவேண்டும் என்று சொல்பவர்களோ "கீழ்ப்பாக்கங்களல்லர்". தமிழில் கணிதம் என்றால் $(a+b)^2$ என்பதை $(அ+ஆ)^2$ என்று யாரேனும் மாற்றி அதன் விரிவை $அ^2+2அஆ+ஆ^2$ என்று எழுதுவோர்களோ என்று ஆங்கிலமே பயிற்சி மொழியாக இருக்கவேண்டும் என்

போர் அஞ்சவேண்டா. மூலகங்களுக்கு (Elements) இரசாயனத்தில் வழங்கும் குறியீட்டுச் சொற்களை அப்படியே ஏற்போம்.

செம்பு	... ...	CU
தங்கம்	... ...	AU
வெள்ளி	... ...	Ag
இரும்பு	... ...	Fe
ஈயம	... ...	Pb

இக்குறியீட்டுச் சொற்களை யாரும் தமிழாக்கம் செய்யப் போவதில்லை.

நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் நிறுவனத்தினர் 1965ல் "தமிழில் முடியும்" என்ற தலைப்பில் வெளியிட்ட நூல் பல்வேறு பாடத் துறையைச் சார்ந்த பேராசிரியர் எண்மர் எழுதிய கட்டுரைகளைக் கொண்டு விளங்குகின்றது. அதைத் தமிழா? பயிற்சி மொழியா? என்று அலுத்துக் கொள்பவர் அனைவரும் ஒருமுறை கற்றுணர வேண்டும். தமிழ் பயிற்சி மொழியாக வேண்டும் என்போருக்கு அந்நூல் சுவைக்கும் தேன்; இனிக்கும் பாகு; தித்திக்கும் கனிச் சுவை.

அந்நூலில் பாளையங்கோட்டை தனிக்கல்லூரி முதல்வர் உயர்திரு வானமாமலை அவர்கள் "இரசாயனம்" என்ற தலைப்பில் எழுதிய கட்டுரையில் சில பகுதிகள் பின்வருமாறு:—

"மூலகங்களின் பெயர்கள், கூட்டுப் பொருள்களின் பெயர்கள் (H_2O போன்றவை) இரசாயன சமன்பாடுகள் ஆகியவை எல்லா மொழிகளுக்கும் பொதுவானவை. இவையெல்லாம் தமிழ் அல்ல என்றால் இவை ஆங்கிலமும் அல்ல. வேறெந்த நாட்டு மொழியும் அல்ல என்பதை உணர வேண்டும் இவை அறிவை வெளியிடப் பயன் படுத்தும் சங்கேதக் குறியீடுகளே. ஒவ்வொரு விஞ்ஞானத்திற்கும் அதற்கெனச் சிறப்பான சங்கேதக் குறியீடுகள் உண்டு. அவற்றைக் கற்றுக்கொள்ளாமல் அவ்விஞ்ஞானத்தில் புலமை பெற முடியாது. எனவே, எல்லா மொழிகளுக்கும் பொதுவானவற்றைத் தமிழில் இரசாயனம் கற்கும் மாணவனும் கற்றுத்தான் ஆகவேண்டும்". (தமிழில் முடியும் பக்கம் 120)

மேலும் அவர் இரசாயன விதிகளையும் வரையறுப்புக்களையும் தமிழிலேயே சுருக்கமாகவும் துல்லியமாகவும் எழுத முடியும் என்பதைக் கூறி அவ்வாறே எழுதியும் காட்டுகின்றார்.

ஆங்கிலத்தில் உள்ள விதி:– Principle of Mass Action :

"The speed of chemical reaction is proportional to the active mass of each of the reacting substances"

தமிழில் :– எடை வினை நியதி. ஓர் இரசாயனக் கிரியையின் விரைவு, அந்தக் கிரியையில் பங்கு கொள்ளும் ஒவ்வொரு பொருளின் செயல்புரியும் எடைகளின் விகிதத்தில் இருக்கும்.

ஆங்கிலத்தில் உள்ள வரையறை ;

"Atomic weight of an element is a number representing the ratio between the weight of one atom of the element and the weight of one atom of Hydrogen"

தமிழில் : ஒரு மூலகத்தின் அணு எடை என்பது, அம்மூலகத்தின் ஓர் அணுவின் எடைக்கும், ஹைட்ரஜன் அணு ஒன்றின் எடைக்கும் உள்ள விகிதத்தைக் குறிக்கும் எண்ணாகும்.

(தமிழில் முடியும் - பக்கங்கள் 124, 125)

உயர்நிலைப் பள்ளியில் தமிழில் விஞ்ஞானப் பாடங்களைப் பயின்று கல்லூரியில் நுழையும் இளைஞன் மேற்கூறிய இரசாயன விதிகளையும் வரையறைகளையும் ஆங்கிலப் பயிற்று மொழியாக இருப்பதால் பொருள் தெரியாமல் மனப்பாடஞ் செய்கின்றான். உருப்போட்டவை தேர்வு மன்றத்தைவிட்டு வெளிவரும்போதே மறந்து போகின்றன. பாட அறிவில் தெளிவு ஏற்படுவதில்லை. பேராசிரியர் உயர்திரு வானமாமலை எழுதிய தமிழாக்கம் கல்லூரியில் கலைப் பாடங்களை மட்டும் 'கற்ற-விஞ்ஞானத்தைக் கற்காத-எனக்கு நன்கு புரிகிறது. இரசாயனப் பாடத்தை எடுத்துப் படிக்கும் மாணவர்க்கு இன்னும் தெளிவாக விளங்கும். மனப்பாடம் செய்யவேண்டியதில்லை மதிப்பெண்கள் நிறையப் பெறலாம். தமிழர்கள் மதிப்பும் உயரும். ஆகவே தமிழில் முடியும் என்பதை மெய்ப்பிப்போம்.

சிலப்பதிகாரத்தில் கற்பனை

திரு. சு. ஜெயராம் நத்தானியல்
சி. அப்துல் அக்கீம் கல்லூரி, மேல்விசாரம்

இலக்கியம் என்ற தனிச்சிறப்பை அடைய கற்பனைக் கூறே உயிர் நாடியாக விளங்குகிறது. அது மட்டுமன்றிக் கற்பனையே மிகச்சிறந்த உணர்ச்சிக்கு அடிப்படையாகவும் அமைந்துள்ளது. இத்தகைய சிறப்பு மிக்க கற்பனை நயங்களை நெஞ்சையள்ளும் சிலப்பதிகாரத்தில் காண்போம்.

சிலம்பில் கற்பனை நயங்களைக் காணுமுன் கற்பனை என்றால் என்ன என்பதனையும் காணல் வேண்டும். கற்பனை என்ற சொல்லுக்கு உரிய பொருளை நம்மனோர்கள் முழுக்க விளக்க முயலவில்லை. ஏனெனில் கற்பனை என்பதனை விளங்கிக் கொள்ள முடியும்; ஆனால் விளக்கிச் சொல்ல முடியாது என்பதும் ஓரளவு உண்மைதான். எனினும் கற்பனை என்பதன் பொருளைச் சில மேனாட்டு ஆய்வாளர்கள் துணை கொண்டு ஆயலாம். ஆக்சு போர்டு அகராதி, 'புலன்களுக்கு எட்டாத தோற்றங்களையும், எண்ணங்களையும் மனத்தில் கொள்ளல் கற்பனை ஆகும், என்று கூறுகிறது. அதோடு கற்பனையானது சிறந்த கற்பனை (imagination) என்றும், வெறுங்கற்பனை (fancy) என்றும் இரு வகைப்படுத்திக் கூறப்படுகிறது' புறத்தோற்றத்தோடு நிற்பது வெறுங் கற்பனை; மனத்தையும் உள்ளுணர்வையும் பிணைத்து உணரச் சொல்வது சிறந்த கற்பனை' என்று இரஸ்கின் குறிப்பிடுகின்றார். அறிஞர் அரெய்ட், 'வெறுங் கற்பனை முரண்பட்ட தன்மையுடையனவற்றையும் ஒன்று சேர்த்துவிடும்' என்று கூறுகிறார். இப்பேரறிஞர்களின் கருத்துக்களைச் சுட்டிக் காட்டியே ஆக்சு போர்டு அகராதி மேற்கண்டவாறு குறிப்பிடுகிறது. கவிஞர்

ஓர்ட்சுவர்த் கற்பனையை ஆக்கக் கற்பனை என்றும் நினைவுக் கற்பனை என்றும் கூறுகின்றார் (இலக்கியக்கலை). அவர் கூற்றுப்படி, பொருளைக் கண்டதும் அதன் புறத்தோற்றத்தில் ஈடுபடாமல் அதன் அகத்தை ஊடுருவி நோக்கியும், உட்கருத்தை அறிந்தும் அவற்றின் பயனாகத் தோன்றுவது ஆக்கக் கற்பனையாகும். என்றும் காணுகிற பொருள்களைப் பற்றி நினைவைத் தட்டி எழுப்புவதாய் அமைவது நினைவுக் கற்பனையாகும்.

ரிட்சர்ட்ஸ் என்பார் கற்பனையை உணர்த்தும் ஆங்கிலச் சொல்லுக்கு, (1) மனக்கண்ணில் பொருள்களைக் காணுதல், (2) உவமை, உருவகம் முதலியவற்றால் பொருள்களை உறவாக்கிக் காணுதல், (3) பிறருடைய மன நிலையை-இன்ப துன்பங்களை உணர்த்தல், (4) வெவ்வேறாக உள்ள பொருள்களை இயைத்துக் காணுதல். (5) வாழ்க்கையின் அனுபவத்தை வெவ்வேறு வகையில் அமைத்துக் காணுதல் (6) பொருள்களை உள்ளவாறே உணரும் பொழுது மாறுபட்ட பொருள்களை நிறுத்துக் காணுதல் என அறுவகைப் பொருள் தருகிறார் (இலக்கியத்திறன் டாக்டர் மு. வ. பக்கம் 121.).

மேலை நாட்டுத் திறனாய்வாளர் சி. டி. வின்செஸ்டர் சிறந்த கற்பனையை மூன்று வகைப்படுத்தியும் கூறுவர். அவை, படைப்புக் கற்பனை (creative imagination), இயைபுக்கற்பனை (associative imagination), கருத்து விளக்கக் கற்பனை (interpretative imagination) என்பனவாகும். தனித்தனியே கண்ட வேறு வேறு பகுதிகள் சேர்ந்து முழுமை பெறச்செய்வது படைப்புக் கற்பனையாகும். அதாவது கவிஞன் தான் கண்ட பல பொருட்களை ஓரிடத்துப் படைத்தல் படைப்புக் கற்பனையாகும். அது போன்றே இது என்று இரண்டையும் இயைபு படுத்திக் கூறுவது இயைபுக் கற்பனையாகும். அதாவது பாடப்படும் பொருளைப் பற்றி அதனோடு தொடர்புடைய பொருளை ஒப்புமைப்படுத்திக் கூறுவது ஆகும். உலக இயல்பு, நீதி, அறநெறி முதலியவைகளைக் கற்பனை வாயிலாக உணர்த்துவது கருத்து விளக்கக் கற்பனையாகும்.

மேற்கண்டவாறு பலர் பலவிதமாகக் கற்பனையைப் பிரித்து விளக்கம் தருகின்றனர். இன்னும் முடிவான கருத்துக்கு யாரும்

வரவில்லை என்பது தெளிவு. ஆகவே மனத்தால் உணரத்தக்க இதனை நம் ஆன்றோர்கள் விளக்க முன்வரவில்லை. ஆனால் கற்பனை என்ற சொல்லுக்குத் தமிழில் வரையறை இல்லை என்பதால் கற்பனையே இல்லை என்று சொல்லிவிட முடியாது. ரிச்சர்ட்ஸ் என்பார் 'உவமை' உருவகம் முதலியவற்றால் பொருள்களை உற வாக்கிக் காணுதல் கற்பனை' என்பதன் மூலம் உவமை, உருவகம் முதலியன கற்பனைக்கு உதவும் பெரும் கருவியாகக் கொள்வது தெளிவு. கூர்ந்து நோக்கினால் மேனாட்டார் கற்பனைப் பிரிவுகள் அனைத்தும் தமிழ் இலக்கணங்கள் பகரும் அணிகளுடன் ஒத்து நடப்பனவாய் உள்ளன.

இனி முதலாவதாகச் சிலம்பில் வரும் வெறுங்கற்பனையினைக் காணலாம். கால்கோட் காதையில் செங்குட்டுவன் கண்ணகிக்குக் கல்லெடுக்க இமயம் செல்லவேண்டும் என்றதும், வீரர்கள் வலிய நிலவுலகினைச் சுமந்திருக்கும் ஆதிசேடனாகிய பாம்பில் தலையும் நடுங்குமாறு ஆரவாரத்துடன் எழுந்தனர் என்று இளங்கோவடிகள் கற்பனை செய்கின்றார்.

> "உரவுமண் சுமந்த அரவுத்தலை பனிப்பப்
> பொருநர் ஆர்ப்பொடு முரசெழுந்து ஒலிப்ப" (34 : 35)

இனி, சிறந்த கற்பனையைத் தனியே காணுவதை விடக் கருத்து விளக்கக் கற்பனையில் நன்கு காணலாம். இப்பொழுது சிறந்த கற்பனைப்பிரிவுகளை முறையாக ஆராய்வோம்.

ஒர்ட்சுவர்த் என்பார் கூறும் ஆக்கக் கற்பனையை அதாவது புறத்தோற்றத்தில் ஈடுபடாமல், அகத்தை ஊடுருவி உட்கருத்தைப் புலப்படுத்தும் கற்பனையை, மாதவி பாடும் ஆற்றுவரிப் பகுதியான கானல்வரிப் பாடலில் காணலாம்.

> "வாழி அவன்றன் வளநாடு மகவாய் வளர்க்கும் தாயாகி
> ஊழி உய்க்கும் பேருதவி ஒழியாய் வாழி காவேரி"

இங்குக் காவிரியின் புறத்தோற்றத்தில் ஈடுபடாமல் – அதாவது அதில் மிதந்து வரும் மலர், வீழும் தேன் முதலியவற்றைப் பாடாமல், அது இளங்குழந்தையைப் பாலூட்டி வளர்க்கும் தாய் போல் பசிய பயிர்களை நீர் ஊட்டி வளர்ப்பதைக் கூறுவதால் காவிரி

ஆற்றின் பெருமை நன்கு புலப்படுகிறது. காவிரியைத் தாயாக வும், நிலத்தைக் குழந்தையாகவும் காட்டியது மிகச் சிறப்பாக உள்ளது. ஆக இதன் உட்கருத்தாகக் காவிரி சோணாட்டிற்குத் தாய் போன்று விளங்குகிறாள் என்பது நன்கு கற்பனை செய்யப் பட்டுள்ளது.

இனி ஓர்ட்சுவர்த் கூறும் நினைவுக் கற்பனையைக் கானல் வரியில் வரும்பொழுது கண்டு ஆற்றாளாகிய தலைமகள் தோழிக்கு உரைக்கும் பகுதியில் காணலாம்.

> "புதுமதிபுரைத்த முகத்தாய் போனார்நாட்டு உளதாங்
> கொல்
> மதியுமிழ்ந்து கதிர்விழுங்கி வந்தஇம் மருள்மாலை"

இங்கு என்றும் காணும் பொருள்களாக ஞாயிறும் திங்களும் உள்ளன. இதனைக் கற்பனையால் இயக்கும்பொழுது நினைவைத் தட்டி எழுப்புவதாய் உள்ளது. அதாவது, "நம்மை விட்டுப் போனவர் இருக்கும் நாட்டிலும் திங்களை உமிழ்ந்து கதிரவனை விழுங்கி வந்த இந்த மயக்கத்தினையுடைய மாலைப்பொழுது உளதாங்கொல்லோ" என்பது இதன் பொருளாகும். ஆக இதன் மூலம் ஓர்ட்ஸ்வர்த் கூறும் நினைவுக் கற்பனையைக் காணலாம்.

அடுத்து ரிட்சர்ட்ஸ் அவர்களின் கற்பனைப் பிரிவுகளின்படி பார்ப்போம். மனக்கண்ணில் பொருளைக் காணுதல் என்பதில் கற்பனைகள் அனைத்துமே அடங்கும். ஆகவே அதனைத் தனியே காணும் நிலை தேவையன்று உவமை, உருவகம் முதலியவற்றால் பொருள்களை உறவாக்கிக் காணுதல் என்பது ஆங்காங்கே சிலம்பு முழுதும் பெருகி நிற்றலைக்காணலாம். பிறருடைய மனநிலையை — இன்ப துன்பங்களை உணர்த்தல் என்ற பிரிவில் மங்கலவாழ்த்துப் பாடலில் கோவலனின் இன்ப நிலையையும், கண்ணகி தன் கால் சிலம்பை அவையில் உடைத்து வழக்கில் வென்றபோது தாழ்ந்த குடையன் - தளர்ந்த செங்கோலன் பாண்டியன் உயிர்துறக்க அந்நிலை தாங்காது 'கணவனை இழந்தோர்க்குக் காட்டுவது இல்லென்று' அம்மன்னனின் இணையடி தொழுது வீழ்ந்த கோப் பெருந்தேவியின் துன்பநிலையினையும் காட்டலாம். இதற்காகச் சான்றுகள் எண்ணிலடங்கா. வெவ்வேறாக உள்ள பொருள்களை

இயைத்துக் காணுதல் என்ற பிரிவைப் பின்வரும் இயைபுக் கற்பனையில் காணலாம். வாழ்க்கையில் அனுபவத்தை வெவ் வேறு வகையில் அமைத்தும் காணுதல் என்ற பிரிவில் கோவலன் உயர்நிலையும் தாழ்ந்த நிலையும் நன்கு படம் பிடித்துக் காட்டப் பட்டுள்ளதைக் காணுமாற்ருல் அறியலாம். பொருள்களை உள்ள வாறே உணரும் பொழுது மாறுபட்ட பொருள்களை நிறுத்துக் காணுதல் என்ற பிரிவில் கோவலன் சிலம்பு விற்றுவரப் போகு முன் கண்ணகியிடம் அது பற்றிக் கூறும் பொழுது 'மாறி வருவன்' என்று கூறுகிருன். அதாவது சிலம்பினை விலைக்கு விற்று வருவேன் என்பது அதனை உள்ளவாறே உணரும் பொருளாகும். ஆனால் அங்கே 'மாறி' என்று சொன்னால் விற்று என்பது மட்டும் பொரு ளன்றி உயிரோடு போன அவன் உயிரற்றோனாக மாறி இருப்பான் என்றும் பொருள்படும். ஆகவே இப்படி மாறுபட்ட பொருளை நிறுத்திக் காணுதலை இங்குக் காணலாம்.

மேலை நாட்டுத்திறனாய்வாளர் சி. டி. வின்செஸ்டர் கற்பனை யைப் பிரித்தபடி இனி ஆராய்வோம். மனையறம் படுத்த காதையில் கோவலன் கண்ணகியைப் பாராட்டும் பகுதியில் படைப்புக் கற்பனை பொருந்தி உள்ளது.

அடுத்து இயைபுக் கற்பனையைக் காணலாம். மங்கல வாழ்த்துப் பாடலில் முதற்பாடலே இதற்குச் சிறந்த எடுத்துக் காட்டாய் அமைந்துள்ளது. சோழனின் அருள் மிக்க குளிர்ச்சி யையுடைய வெண்கொற்றக் குடைபோன்று திங்களும் தண்ணொளி பரப்புவதால் திங்களைப் போற்றுவோம் என்ற பொருள் கொண்டு விளங்குகிறது. இங்கே சோழனின் வெண் கொற்றக் குடை தண்ணியதாய் மக்களுக்கு இருப்பது போன்று திங்களும் இரவில் தண்ணிய ஒளி வீசி இன்புறுத்தல் இயைபு படுத்திக் கூறப்பட்டுள்ளது. இங்கு உவமைப் பொருளாகச் சோழனின் வெண்கொற்றக் குடையை வைத்தது சிறப் புடையது.

அடுத்து, கருத்து விளக்கக் கற்பனையைக் காணலாம். நாடுகாண் காதையில், கவுந்தியடிகள் கண்ணகியோடு வரும் கோவலனுக்குத் தண்டலை வழியருமைப்பாட்டை,

"மண்பக வீழ்ந்த கிழங்ககழ் குழியைச்
சண்பகம் நிறைந்த தாதுசேர் பொங்கர்
பொய்யறைப் படுத்துப் போற்று மக்கட்குக்
கையறு துன்பம் காட்டினும் காட்டும்" (68—71)

என்று கூறுகிறார். இதன் மூலம் புறத்தோற்றத்தை நம்பிச் செயலில் இறங்குதல் தவறு என்ற நீதியை உணர்த்துவதாய் உள்ளது. உலக இயல்பையும் இது கூறி நிற்கிறது.

இறுதியாகத் தொல்காப்பியத்தில் கூறியபடி மனம் மங்கிய வழி ஒருவர் ஞாயிறு திங்களுடன் பேசுவது போல் அமையும் கற்பனையைப் பார்க்கலாம். மறுவாழ்வு வாழ எண்ணிக் கோவலன் மதுரையிலே கண்ணகியின் காற்சிலம்பை விற்கும் போது வஞ்சகப் பொற்கொல்லனால் கொலையுண்டான். அது கேட்ட கண்ணகி பொங்கி எழுந்தாள்; விழுந்தாள்; செங்கண் சிவப்ப அழுதாள். நீதி தவறிய பாண்டியனைப் பழிக்குப் பழி வாங்குவதாய்க் கூறினாள். பிறகு, 'காய்கதிர்ச் செல்வனே கள்வனோ என் கணவன்' எனக் கதிரவனை நோக்கிக் கேட்டாள். அதற்குப் பதிலாக ஒரு குரல் அவன் கள்வன் அல்லன் என்றும் எரி அவ்வூரை உண்ணும் என்றும் கூறியதாக வருகிறது. இங்குக் கண்ணகி ஞாயிற்றுடன் பேசுவதாக வருகிறது. மனங்கலங்கிய நிலையில் இவ்வாறு அஃறிணைப் பொருளிடத்தும் பேசுதல் இயல்பு. அக்கற்பனைக்கு வழிகாட்டி நிற்கிறது தொல்காப்பியம் (சொல். 129).

சங்க இலக்கியத்தில் உயிரினக் கனவுகள் *

டாக்டர் ச. வே. சுப்பிரமணியன்
கேரளப் பல்கலைக்கழகம், திருவனந்தபுரம்

பிராய்ட் 'விருப்பத்தின் விளைவே கனவு' என்ற, தன் கொள்கையை வற்புறுத்தப் பறவைகள் கனாப் பற்றிய பழமொழிகளைக் கொண்டு விளக்குகின்றார்.[1] சங்க இலக்கியப் புலவர், பறவைகளும், விலங்குகளும் கனவுகண்டதாகக் கற்பித்துக் கூறியுள்ளனர் புலவர், மெஞ்ஞானிகள். தாவரங்கள் ஒலிக்கு இயங்கும் என்ற எண்ணத்தைச் சங்க இலக்கியப் புலவர்கள் வெளியிட்டனர். இருபதாம் நூற்றாண்டு விஞ்ஞானிகள் அதை உண்மையென நிறுவியுள்ளனர். அதேபோன்று ஐயறிவுயிர்கள் கனவு கண்டதாகக் கூறிய கற்பனையும் உண்மை

---

* பகுத்தறிவு உடைய மனிதனைத் தவிர ஏனைய உயிரினங்கள் கண்டதாகப் புலவர்கள் கற்பித்துக் கூறும் கனவுகளையே இங்கு உயிரினக் கனவுகள் என்று சுட்டுகின்றேன்.

1 I do not myself know what animals dream of. But a proverb to which my attention was drawn by one of my students, does claim to know 'what' asks the proverb, do geese dream of? And it replies 'of maize'. The whole theory of dreams are wish fulfilments is contained in these two phrases. (A Hungarian proverb quoted by Ferenezi goes further and declares that pigs dream of acorns and geese dream of maize. A jewish proverb runs what do hens dream of-of millet. Interpretation of dreams page 165 - Translated from German and edited by James Starchey - Fifth printing 1968.

என நிறுவப்படலாம் எனத் தோன்றுகிறது, சங்க இலக்கியங்களில் வாவல், காக்கை, வண்டு, யானை, மான் இவை கனவு கண்டதாகக் கூறி, அக்கனவுகளைத் தம் கவிதைச் சிறப்புக்குப் பயன்படுத்தியுள்ளனர்.

வாவல் கனவு

வாவல் நெல்லிக் கனியைச்சுவைத்து உண்ணும். அதிலும் சோழனது அழிசியம் பெருங்காட்டு விளைந்த நெல்லிக் கனி புளிச்சுவை மிதந்தது. அதனை நினைந்து நினைந்து ஏங்குகிறது உள்ளூர் மாமரத்தில் வதியும் வாவல் பறவை. ஒருகால் தான் உண்டு சுவைத்த நெல்லிக்கனியைக் கனவுகிறது. அதனைக் காட்டித் தன் ஏக்கத்தைப் புலப்படுத்துகிறாள் ஒரு நற்றிணைத் தலைவி. தலைவனுடன் இன்பந்துய்த்து மகிழ்ந்தவள் இன்று நினைவு சுமந்து நிற்கின்றாள். கழிவிரக்கமே எஞ்சுகின்றது. தன்னிலையைத் தோழிக்கு உரைக்க விழைகின்றாள். (நற்.87:1-5)

இங்கு, விலங்கு கண்ட கனவினொடு தன்னிலையை உவமிக்கும் தலைவியைக் காட்டும் புலவர், உவமை என்னும் இலக்கிய உத்தியாகக் கனவை உணர்வு வெளியீட்டிற்குப் பயன்படுத்தியுள்ளார்.

காக்கைக் கனவு

மற்றொரு நெய்தல் தலைவி, தலைவனைச் சந்தித்த கானற் சோலையில் மம்மர் மிக்குத் திரிகின்றாள். தன் துயரையெல்லாம் அவனிடம் சென்று எடுத்துரைக்க ஏற்றவரைத் தேடுகின்றது அவள் பேதை நெஞ்சம். கானலை நோக்கினாள், கழியை ஆழ்ந்து பார்த்தாள். முத்துக்கள் சிந்தி நிற்கும் புன்னை மரத்தைப் பார்த்து நெட்டுயிர்த்தாள். இயங்காப் பொருட்களாம் இவற்றை அனுப்ப இயலாதே என்றெண்ணி மெல்ல மணலில் வரித்துச் செல்லும் நண்டினிடம் குறை கூறித் தலைவனிடம் அனுப்புகிறாள் (அகம் 170:9-14)

காகம் இறவின் சுவை அறிந்தது. அதனால் அதை விரும்பியுண்ணும் பகலில் தான் விழைந்த உணவினைத் தேடிக் கிடையாமல் தளர்ந்து தாழையின் கிளையில் வதிந்தது. நள்ளிர

வில் தான் விரும்பிய இருமீனைக் கனவுகிறது. அதேபோன்று தலைவி, தலைவன் அன்பை அறிந்தவள்; சுவைத்தவள். காகத்திற்குத்தான் விரும்பிய இருமீன் கிடைக்காதது போன்று, தலைவியும் தலைவனைச் சந்திக்கும் வாய்ப்பைப் பெறவில்லை. காகம், தான் பெறாத இறவைக் கனவியது போன்று, தலைவியும் தன் நினைவை அசைபோடுதலால் தன் ஆறா நெஞ்சத்தை ஆற்ற முயல்கின்றாள். இக்கனவை ஓர் உள்ளுறை உவமமாக்கிக் கவிதையோடு இணைத்து அழகுபெறச் செய்கின்றார் கவிஞர்.

வண்டின் கனவு

இது ஒரு குறிஞ்சித்திணைக் கனவு. குன்றத்தில் இயல்பாகக் காணப்படும் கருப்பொருட்களே கனவின் கூறுகளாக அமைகின்றன. கூதிர்காலம், மலைச் சாரலில் மழை துளிக்கின்றது. தளிர்கள் தோன்றி, முகைகள் அரும்பியுள்ளன. வண்டுகளின் ரீங்காரம் எழுகின்றது முதல் மழைக்குத் தளிர்த்து மலர்ந்த மலர்களைச் சென்று ஊதுகின்றது ஒரு வண்டு. கூதிர் நின்ற பருவம், வேங்கை இணர்மலர் அவிழ்கின்றது. அதன் தேனைச் சுவைக்கின்றது பின் காந்தள் முகைகள் மலர்ந்து கைகாட்டுகின்றன. அதனை வண்டு உண்டு அதில் மயங்கித் துஞ்சுகின்றது. அடுக்கடுக்காகப் பல மலர்களைச் சுவைத்தும் அது நிறைவு பெறவில்லை போலும். யானையின் வெறிகமழும் மதத்தைக் கனவில் காண்கின்றது. இக்கனவினைத் தலைவனை வரைவு கடாவும் தோழி வாயிலாகக் கவிஞர் தருகின்றார். கனவு உள்ளுறை வாயிலாக அகப்பொருளை விளக்குகின்றது.

வண்டு தலைவனாகின்றது. நாண் மிக்க தலைவி, தன் நாண் இழந்து காமம் சிறக்க உருப்பெறுதல் பல்வேறு மலர்களால் சுட்டப்பெறுகிறது. வண்டு முகை அவிழ்த்தலை, தலைவன் நாண் முதலிய தனைகளை நெகிழ்த்தலாகவும், வேங்கை மலரை ஊதுதல் தலைவியை நுகர்தலாகவும், காந்தட் குலையில் துஞ்சுதல் களவொழுக்கத்தில் அழுந்துதலாகவும், யானையின் கடாத்தைக் கனவுதல் அவளைப் பெற நினைத்தலாகவும் பொருள்கொள அமைக்கின்றார் தாயங்கண்ணார் (அகம். 132: 9–15).

யானையின் கனவு

மலைச் சாரலில் வேங்கை மலரத் தொடங்கிய காலம். புலியொடு பொருத யானை ஒன்று அயர்ந்து அதன் நிழலில் துஞ்சுகின்றது. யானையின் துயில் திடீரெனக் கலைகின்றது. திடுமென எழுந்து தன் கோடுகளால் வேங்கை மரத்தைத் தாக்கி அதன் கிளைகளை முறிக்கின்றது. யானையின் செயலுக்கு அது கண்ட கனவே காரணம். புலியோடு பொருத யானையின் நெஞ்சில் புலியைத் தொலைக்கவேண்டும் என்ற நினைவு வைரம் பாய்ந்து விட்டது. அந்நினைவு கனவுக்கு வித்திடுகிறது. கனவிலும் புலி தோன்றுகிறது. அதனை வென்றுவிட வேண்டும் என்ற துடிப்பு யானையை எழச்செய்கின்றது. கண்விழித்த யானை தன் முன் மலர்ந்து நிற்கும் வேங்கையைக் கண்டது. அதனை வேங்கை மரமென உணராது பாய்ந்துவிட்டது. யானை தன் கனவு மயக்கத்தால் இச்செயல் புரிந்தது, எனினும், வேங்கை புதிதாக மலர்ந்து நின்ற காட்சியும் காரணமாகின்றது. செயல் வேகம் தணிந்தபின் தெளிவு பெறுகின்றது. தன் அறியாமையை எண்ணி, அவ்வேங்கை மரத்தைக் காணும் போதெல்லாம் நாணி இறைஞ்சுகின்றது. இக்கனவு மயக்கத்துள் இயைத்துத் தலைவியின் உளக் கொந்தளிப்பை உள்ளுறை வாயிலாக உறைக்கின்றாள் தோழி (கலி 49:1–9).

யானை தலைவியைச் சுட்டி நிற்கின்றது. புதிதாக மலர்ந்த வேங்கை தோழியைச் சுட்டுகின்றது. யானைக்குப் புலி பகை. தலைவிக்கு ஊரார் அலர் பகையாகின்றது. உளம் மயங்கிய தலைவிக்கு தோழியிடமும் சினம் பொங்குகின்றது. தன் கனவு வாழ்க்கைக்குக் காரணமாக நின்ற அவளையும் துன்பம் வருத்தும் போது தாக்கி மொழிந்து விடுகின்றாள். தெளிவு பிறந்தபோது தன் உயிர் பகுத்தன்ன நட்பின் தோழியைக் குறை கூறியமைக்கு வருந்தி நாணித் தலை குனிகின்றாள். தோழி, தலைவனுக்குத் தலைவியின் நிலையைப் புலப்படுத்த இப்பாடல் துணை புரிகின்றது.

கவரிமான் கனவு

கனவு உளவேட்கையின் விளைவு என்பதை நிலைநாட்ட இம்மானின் கனவு துணை நிற்கின்றது. பதிற்றுப்பத்தில் கவரி

மான் நரந்தம் புல்லைக் கனவுவதாகக் காட்டுகிறார் புலவர். கவரி மானின் கனவு இமயத்தின் புகழுக்கு ஏற்றம் கூட்டுகிறது. மலைப்பகுதிகளில் கொடிய விலங்குகள் வாழ இயலும். இமயத்திலோ கவரிமான்கள் அச்சமின்றித் துயல்கின்றன. அவற்றின் கனவில் அவை, மிக விரும்பி உண்ணும் நரந்தம்புல்லும் தெள்ளிய அருவிநீரும் காட்சியளிக்கின்றன. இக்கவரியின் நரந்தக் கனவு சேரனின் ஆட்சிச் சிறப்பைக் குறிப்பாக விளக்கி நிற்பதாகக் கொள்ளலாம். அவன் நாட்டில் வலியார், மெலியாரை வாட்டும் வன்கண்மை இல்லை. எளிய குடியினரும், மான் போன்று தாம் விழைந்த வாழ்வு வாழும் செங்கோல் தன்மை உண்டு. (பதிற். 11:21-23).

இச்சங்க இலக்கிய உயிரினக் கனவுகள் பிராய்டின் கொள்கையை வலியுறுத்தத் துணைபுரிவதோடு, உவமை, உள்ளுறை குறிப்புப் பொருள் போன்ற இலக்கிய உத்திகளாகவும் பயன்படுகின்றன என்பது வெளிப்படை.

சங்க அகஇலக்கியம் காட்டும் தாய்மை

இந்திராணி மணியன்
லேடி ஸ்ரீராம் கல்லூரி, புதுதில்லி

0. அக இலக்கியத்தில் மகட்போக்கிய தாய் சொல்லியது, செவிலி கூற்று, மனைமருட்சி எனவரும் பாலைத்திணைத் துறைகளும், தோழி, தலைவி கூற்றுக்களாக வரும் சில இடங்களும் தாயின் மனநிலையை விளக்குகின்றன. தலைவியின் இருதரப் பட்ட வாழ்க்கைக் கட்டங்களில் தாய் அறிமுகப்படுத்தப் படுகிறாள். ஒன்று தலைவியின் களவுக்காலத்தில்; மற்றொன்று தலைவியின் உடன்போக்கின் பின். முன்னையதில் தோழி அல்லது தலைவியின் கூற்றில் மூலமாகத் தாயுடன் மறைமுகத் தொடர்பும், பின்னையதில் தற்கூற்றின் மூலமாக நேரடித்தொடர்பும் ஏற்படுகிறது. களவுக்காலத்தில் காட்டப்படும் தாயின் மனநிலை, உடன்போக்கின் பின் காணப்படும் தாயின் மனநிலையினின்று முற்றிலும் முரண்பட்டதாக இருக்கின்றது.

1.1. தற்கூற்றின் மூலமாக நாம் காணும் தாய் அன்பின் வடிவமாக விளங்குகிறாள்: மணிகள் இழைத்த பொற்கலத்தில் பாலோடு தேன்கலந்து ஊட்டி வளர்க்கின்றாள். (1) ஓரை ஆயமொடு பந்து சிறிது எறிந்து களைத்தாலும் வம்மென அழைத்து என்பாடுண்டனை ஆயின் ஒருகால் நுந்தைபாடும் உண்ணென்று உண்பித்துக் களைப்பினைப் போக்குகின்றாள். (2) சாந்து உளர் வணர்குரல் வாரி வகைப்படுத்தி மலர் இணைத்து அழகுபடுத்து கிறாள். (3)

1.2. இவ்வாறு பிறந்தது முதல் சிறந்தவை செய்து நலம் பாராட்டுகிறாள் அன்னை. யாயே கண்ணினும் கடுங்காதலளே

(4), அன்னை போல இனிய கூறியும் (5) யாந் நயந்தெடுத்த ஆய்நலம் (6) எனவரும் தோழி, தலைவி கூற்றுக்களும் இதனையே விளக்கும்.

1.3. ஈன்று புறந்தந்த தன்னை மறந்தும் துறந்தும் சென்ற பின்னும், பந்து சிறிது எறியினும் இன்துணை ஆயமொடு கழங் காடினும் உயங்கின்று மெய்என்று தழுவிக்கொள்ளும் (7). அவள் மென்மையையும், கோதை மயங்கினும் குறுந்தொடி நெகிழினும் காசுமுறை திரியினும் கலுழும் (8). அவள் பேதைமையையும் இல்எழுவயலை ஈற்று ஆ தின்றெனப் பந்து நிலத்து எறிந்து பாவை நீக்கி வயிறு அலைத்து அழும் (9). அவள் இளமையையும் நினைந்தே; கடத்தற்கரிய கானம் கடக்கவல்ல கொல்லோ அவள் மெல்லடி (10) என்றும் புறவின் புலம்புகொள் தெள்விளி அமர்ப் பனள் நோக்கி நலியுங் கொல் (11), அறையுந் தண்ணுமை கேட்குநள் கொல் (12) வெய்துயிர்த்துப் பிறை நுதல் பெயர்ப்ப உண்டனள்கொல் (13) என்றும் வருந்துகிறாள்.

1.4. வருந்துவதோடு நிற்காமல், எம்வெங்காமம் இயை வதாயின் செறிந்த சேரிச்செம்மல் மூதூர் அறிந்த மாக்கட்கு ஆகுகதில்ல (14), புள்ளும் அறியாப் பல்பழம் பழனி மடமான் அறியாத் தடநீர் நிலைஇ (15) சுரம் நனி இனியவாகுக (16) என்றெல்லாம் வேண்டிக்கொள்கிறாள்.

1.5. புதுவது புனைந்து தமர் மணன் அயர்வதிலும் உடன் போக்கில் விழைவுகொண்டு மகள் சென்ற போதிலும் சிலம்பு கழீஇய செல்வம் பிறருணக் கழிந்ததற்காகவும் (17) மகளை மணக் கோலத்தில் காண இயலாததற்காகவும் (18) ஏங்கி, நும்மனைச் சிலம்புகழீஇ யயரினும் எம்மனை வதுவை நன்மணங் கழிக (19) என்றும், அதுவும் இல்லை எனில் மணம் முடிந்த பின்னரேனும் வருவாராக என்றும் அன்பின் மிகுதியால் எந்நிலையிலும் அவர் ஏற்றுக்கொள்ளத் தயாராக இருக்கின்றாள்.

1.6. இத்தனைக்கும் மேலாக மனம் விரும்பியவனுடன் மகள் சென்றதே அறத்தின்பாற்பட்டது எனும் கொள்கை உடைய வளாகவும் இருக்கிறாள். இளையோள் வழுவிலள் (20) அறநெறி

இது எனத் தெளிந்த என் பிறைநுதற் குறுமகள் (21) எனும் கூற்றுக்கள் தாயின் அன்பும் அறனும் உணர்ந்த மனப்பான் மையை விளக்குகின்றன.

2.1. ஆனால் களவுக்காலத்தில் மகள் மனம் விரும்பிய வனோடு தொடர்பு கொள்வதை அன்னை விரும்புவதில்லை. மகளின் தோற்றப் பொலிவும் பருவமும் காட்டிப் புறம் போக ஒட்டாமல் தடைசெய்கின்றாள் (22). பிதிர்வை நீரை, பெண் நீறு ஆக எனக் கழறிக் கூறுகின்றாள் (23). அருங்கடிப்படுத்தலால் வளநகர் கடிநகர் ஆகின்றது. நாளும் பறிக்கும் நெய்தல்மலர் பறிக்கவிடுவதில்லை (24), விளையாட்டு ஆயமொடு ஓரையாடச் செல்ல அனுமதியில்லை (25). செவ்வாய்ப் பைங்கிளி கவர நீ மற்று எவ்வாய்ச் சென்றனை (26) எனவும், அறுகாற் பறவை மொய்த்தலின் பண்டும் இனையையோ (27) எனவும் தலைவியின் ஒவ்வொரு செயலிலும் உடல் மாற்றத்திலும் ஐயப்பட்டு ஓயாது கேள்விகள் கேட்கின்றாள். சேரியம் பெண்டிர் சிறுசொல் நம்பி வரையகநாடன் வரூஉம் என்பது உண்டுகொல் அன்றுகொல் என அமரா முகத்தினளாகிறாள். (28) தேர் ஒன்று இரவுபகல் பாராது வருகிறது எனக் கேட்டு ஆனாது அலைக்கிறாள் (29) அம்பல் அலராகும் பொழுது அன்னையின் கடுமையும் மிகுகின்றது. சிறுகோல் உவந்தனள் அன்னை (30) எனத் தோழி கூறுவதன்றி. ஐம்பால் சிறுபல் கூந்தல்போது பிடித்து அருளாது எறிகோல் சிதைய (31)க் கண்டித்தது குறித்துத் தாயே வருந்தும் இடமும் அன்னை அலைத்தலின் கடுமையும் கொடுமையும் காட்டும்.

2.2. இதனால்தான் தோழியாலும் தலைவியாலும், ‘ஆனாது அலைக்கும் அறனில் அன்னை’ (32) எனவும், வல்லுரைக் கடுஞ் சொல் அன்னை, பிணிகோள் அருஞ்சிறை அன்னை (33) என்றும் தூற்றப்படுகின்றாள்.

3.1. அறம் இது என உணர்ந்த அன்புத்தாய் ஆனாது அலைக்கும் அறனில் அன்னையானதன் காரணம் என்ன? நயந்த காதலற் புணர்ந்த (34) இன்துணைப் படர்ந்த கொள்கையோடு (35) எனும் தாயின் கூற்றுக்கள் மனம் விருபியவனை மணப்பதே அறம் எனும தாயின் கருத்தைக் காட்டுகின்றன. நன்னராட்டி,

உடன்புணர் கொள்கைக் காதலர் சிறந்தானை வழிபடீஇச் சென்றனள், அறம் தலைப்பிரியா ஆறும் மற்று அதுவே (36) எனும் கூற்றுக்களும் சமுதாயத்தின் கொள்கையும் இதுவாகவே இருந்திருக்கின்றது என்பதைக் காட்டும்.

3.2. மரபு மணத்தைப் போன்றே காதல் மணத்தையும், தாயும் சமூகமும் ஏற்றுக் கொண்டிருக்கின்றனர். அறிவும் அநுபவமும் கொண்ட பெற்றோர் தகுதி அறிந்து செய்யும் திருமணம் அன்றி, அறிவு ஆராய்ச்சிக்கோ, உயர்வுதாழ்வு கருதித் தள்ளல் கொள்ளலுக்கோ இடம் இன்றிக், காரணகாரியத் தொடர்பின்றி உள்ளம் ஓடும் ஓட்டத்திற்கேற்ப இணையாத காதல்மணமும் தெய்வத்தால் ஏற்படுத்தப்பட்ட உறவு எனக் கொள்ளப்பட்டிருக்கின்றது (37). களவு வெளிப்படாமலேயே (38) களவு முறையாக வெளிப்படுத்தப்பட்டு (அறத்தொடு நின்றபின்), உடன்போக்கின்பின் எனக் காதல்மணம் பல நிலைகளில் நிறைவேறியுள்ளது. எவ்வகையில் நடந்தாலும் தாமாக மணந்தாலும் பெற்றோர் மணமுடித்தாலும்) மணந்தபின் எத்தகைய வேறுபாடும் இல்லை.

எனினும் விரும்பியவனை மணப்பதில் குற்றம் காணாத தாயும் சமூகமும், திருமணத்திற்கு முன் ஒருத்தி ஒருவனுடன் கொள்ளும் தொடர்பைக் கண்டித்தே உள்ளனர். அவ்வந்நிலத்திற்கேற்பத் தொழிலும் பொழுதுபோக்கும் கொண்டு மகளிர் கூட்டமாகச் சுற்றித் திரிந்தாலும் பருவப் பெண்களைக் கட்டுப்படுத்தியே வந்துள்ளனர். ஒழுக்கத்தில் ஐயம் ஏற்பட்ட உடன் கட்டுப்பாடு கடுமையானதாக இருந்திருக்கின்றது. களவு நீடித்த பொழுது அம்பல் அலராகி ஊரே தூற்றி இருக்கின்றது.

3.3. களவில் ஈடுபட்ட தலைவியே களவினை விரும்புவதில்லை. களவு நீடித்தபொழுது ஆற்றாமை மிகுகின்றது. நேர்முகமாகவும் மறைமுகமாகவும் உண்மையை எடுத்துக் கூறியும், படைத்து மொழிந்தும் தலைவன் வரைவினை விரைந்து மேற்கொள்ளத் தோழி வேண்டுவதற்கும் இதுவே காரணம்.

3.4. மகளின் ஒழுக்கத்துக்குக் காப்பாளியாக விளங்கும் அன்னை இந்நிலை ஏற்படாமல் இருக்கவே விழைகிறாள் நற்றாயும்,

செவிலியும் கண்ணின் கருமணிபோல் மகளைக் காத்துவருகின்றனர். அன்னையின் கடுமை கூறி வரைவு கடாவும் தோழி போன்றே, ஆனது அலைத்து மகளின் களவொழுக்கத்திற்கு முற்றுப்புள்ளி வைக்கவே அன்னை விரும்புகிறாள்.

3.5 சங்கச் சமுதாயத்தில் மரபுமணமாயினும் காதல் மணமாயினும் தலைவனின் முயற்சியில் நடைபெறுவதாகவே இருந்திருக்கின்றது. நொதுமலர் வரைவு. வரைவு மகிழ்தல் போன்ற துறைகள் ஆணின் தரப்பிலிருந்து பெண் கேட்க வந்த நிலையை விளக்கும். தோழியின் வரைவு முயற்சி அத்தனையும் இக்கருத்துக்குச் சான்று பகரும், களவு வெளிப்படா முன்பு மணம் முடிவதையே தலைவியும் தோழியும் விரும்புகின்றனர். தலைவன் இம்முயற்சியில் ஈடுபடாது காலம் தாழ்த்தும்பொழுது. வெறியாட்டு, நொது மலர் வரைவு போன்றவை குறுக்கிட்ட பொழுது தலைவி அறத்தோடு நின்றிருக்கிறாள். ஆயினும் களவினை அன்னை ஐயப்படாத பொழுதுதான் தலைவி அறத்தொடு நிற்றலை மேற்கொண்டிருக்கிறாள்.

3.6. தலைவியின் ஒழுக்கத்தில் ஐயம் ஏற்பட்டு அன்னை அலைத்தல் தொடங்கிய பின் அறத்தொடு நிற்றல் நடந்ததாகத் தெரியவில்லை. தலைவன் வரைவு முயற்சி இன்றி இருக்கும் காலத்தில் உடன்போதலை விட அறத்தொடு நிற்றல் மேம்பட்டது எனத் தோழி அறிந்தாலும் உடன்போக்கிலாவது தலைவியை அழைத்துச் செல்லத் தூண்டுகிறாள். உடன்போக்கு பாலை வழியில் செல்லும் கடுமையும், அறியாத் தேயத்தில் மணமுடிக்கும் கொடுமையும், ஆயத்தை விட்டு நீங்கும் துன்பத்தையும் உடைத்தாக இருப்பினும் அறத்தொடு நிற்றலில் உள்ள நாணழிவுக்கு இடம் இல்லையாகையால், செயல் தலைவனுடையதாதலால் தலைவி பெருமிதத்துடனும் உவகையுடனும் செல்கிறாள்.

3.7. அன்னை அலைத்தற்கும் மகள் பழித்தற்கும் இருவருடைய நுண்உணர்வுமே காரணமாகின்றன. உயிரினும் சிறந்த நாண் காரணமாக, தான் கூறுமல் தாயே அறிந்து கொள்ளட்டும் என்று தலைவியும் மகளாகவே தன் உறுதியை அறத்தொடு நின்று எடுத்துச் சொல்லட்டும் எனத்தாயும் இருந்து விடுகின்றனர். உள்ளம் அறிந்து செய்யவேண்டியதைச் செய்யாது அருங்கடிப்

படுத்தியதால் மகள் அறனில் அன்னை எனக்கூறும் கூற்றும் உடன் கொண்டு போன வன்கண் காளையிடத்து அவள் கொண்டுள்ள அன்பின் உறுதியை அறிந்திருப்பதால் மனை சிறப்புற்று விளங்க வதுவை செய்திருப்பனே (39) என்ற தாயின் கூற்றும் இதனை வலியுறுத்தும். களவுபற்றி அகஇலக்கியம் திணை துறை வகுத்துப் பலவாறாகப் பாடிப் பெருமை அடைந்த போதிலும், காதல் வாழ்வில் உள்ள இன்னலை அறிந்த அநுபவம் மிக்க தாய் முற்காப்பாக காவல்படுத்துகின்றாள். எனினும் அஞ்சியது நடந்த பிறகு உடன்போக்கு அறத்தொடுநிற்றல் ஆகிய இரண்டில் ஒன்றே உறுதியாக மகள் தேர்ந்தெடுக்கும் வரையில் அன்னை அலைக்கின்றாள். மகளின் உறுதியைக் கணக்கிடும் உறைகல்லாகவும் பழிச்சொல்லுக்கு வைக்கப்படும் முற்றுப் புள்ளியாகவும் அலைத்தல் அமைகிறது.

3 8. கொண்ட காதலுக்குக் குறுக்கே நிற்பவள் அன்னை ஆயினும் சீறி விழும் உணர்வுடன், 'பெண்கொலை புரிந்த நன்னன் போல வரையா நிரையத்துச் செலீஇயரோ அன்னை' என மகள் வசைபாடினும், தான் அமைத்துத் தந்தாலும் அவளே அமைத்துக் கொண்டாலும் கொண்ட வாழ்வில் இனிமை கொள்ள வேண்டும் என்றே தாய் விழைகிறாள் நற் 66-ஆம் பாட்டின் செய்யத்தகாத செயலைச் செய்துவிட்டோமோ என மகள் ஏங்குவாளோ என்றே தாய் வருந்துகிறாள் (இறைச்சிப் பொருள்). ஏற்றுக்கொண்டே வாழ்க்கைக்கு ஏற்ப இல்லறம் செய்யும் மகள் நிலை குறித்து அறிவும் ஒழுக்கமும் யாண்டுணர்ந் தனள் கொல் என்று பெருமையே கொள்கிறாள். (40)

4. மகளின் ஒழுக்கத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட அன்னையின் அன்புக் கட்டிடம், மகளின் களவுக்காலத்தில் சற்றே ஆட்டம் காணுகிறது. மகளின் நல்வாழ்வு ஒன்றையே உயிர்மூச்சாகக் கொண்ட அன்னை, நோயுற்ற குழந்தைக்கு மருந்து புகட்டும் தாய்போன்று அலைத்தலை மேற்கொள்கிறாள். எனினும் உணர்வுவழிப்பட்டார்க்கு நல்லது கெட்டது தெரியாது என்பது போல், அறம் உணர்ந்த—அறவழிபடுத்தும் அன்னையை அறனில் அன்னை என மகள் சினந்து கூறுகிறாள். அன்பைப் புறக்கணிப்பவரிடமும் அன்பு செலுத்தும் அன்பின் உயர்படித்

தத்துவத்தை விளக்கும் பண்பின் உருவகமே தாய். வைதாலும் வாழ்த்தினாலும் அத்தாய்மைப் பண்பு மாறுவதில்லை. இதுவே அகஇலக்கியம் காட்டும் தாய்மை.

மேற்கோட் குறிப்புக்கள்

1. அகநானூறு, 105; நற்றிணை, 110
2. அகம், 219
3. அகம், 117
4. அகம், 12
5. நற். 28
6. ஐங்குறுநூறு, 384
7. அகல், 17
8. நற். 66
9. நற். 179
10. அகம், 17; 89; நற், 29; ஐங். 389
11. ஐங். 305
12. அகம். 63
13. அகம். 207
14. அகக். 15
15. ஐங். 398
16. ஐங். 371
17. நற். 279
18. அகம். 385
19. ஐங், 399
20. நற், 143
21. ஐங், 371
22. அகம், 7; 150
23. அகம், 275
24. நற். 27
25. நற். 68
26. நற். 147
27. நற். 55
28. நற். 122
29. அகம். 20
30. நற். 149
31. அகம். 145
32. குறுந். 262
33. அகம். 122
34. ஐங். 386
35. அகம். 15
36. கலித்தொகை. 9
37. குறுந். 229, 366
38. கலி. 14
39. அகம், 263
40. நற். 110

A Plea for Fixing the Age of Kampan

Dr. T. P. MEENAKSHISUNDARAN

Kampan is our national poet for whom we can claim international stature. As T. S. Eliot has pointed out the study of any literary classic becomes significant only when viewed from its importance in the historic flow of the national and international literature. Chronology thus becomes, atleast to a limited extent a tool of literary criticism. What is the place of Kampan's epic amongst the epics of the East and the West? What is his place among Tamil epics? Is he anterior or posterior to other epic writers like Sekkilar or Tiruttakka Tevar? These, it will be granted, are crucial problems of literary experience as for instance raised by identification of the original: Kampan's Kukan, the veda of the Ganges or the Sekkilar's Kannappa, the veda of Kalahasti. Are the traditional anecdotes reliable, which make Kampan, Ottakuttar, Avvaiyar, Pukalenti and a host of others contemporaries.

We have, well established political and dynastic histories along with dated inscriptions of patrons of poets and dated colophans of texts etc. One such colophan to Kamparamayanam is the verse "ENNIYA CAKAPTAM ENNURRELIN MEL" which gives the year 885-886 A. D., as the year of its production. This is attempted to be rejected as a later interpolation. Another colophan "āvin kotai-c-cakarar" variously but unnaturally interpreted will give a date in the X century or one in the XII century. There is mention of the name

Tyaga Vinodan which is claimed by some as the specific title of Kulothunka III of the XII and XIII centuries. Others have referred to the repeated use of the word *uttama* for describing Rama. Uttaman is well-known name of the Chola King who preceded the great Raja Raja of the X century. Vira Coliyam's commentary, both the work and the commentary belonging to the XI century gives the example "Kampanaritai Perumai Ulatu" where Kampanar refers to Kampar. But this work is attempted to be brought down to the XII century, Vira Chola being identified with a son of Kulotunka I rather than with the son of Rajendra.

There is again Purattokai anthology of the XIV century which contains verses from Kampəramayanam which is known there as Iramavataram and nobody can fix the age lower down. A XIV century Kannada inscription makes provision for the exposition of Kamparamayana - be it remembered, in the Kannada Country.

There are indirect allusions to Kampan and quotations from him in the vaishnavite commentaries of Periya -v- Accan Pillai and his guru Nampillai of the XII century. Tara in Valmiki comes to receive Illakkuvan straight from the bed, she shared with Cukkirivan and Nampillai's explanation that Tara rushes even as a mother will rush to her child at once without any change of dress etc. reminds of Kampan's version where alone this explanation becomes relevant and significant. Here Valmiki is interpreted in terms of Kampan and here is a new tradition. Ramānuca Nurrantati praises Ramanuja as the Jeer of Ramayana and, this Ramayana is being interpreted as the Ramayana of Valmiki. From what has been hinted above, one is not prevented from arguing that since Valmiki's popularity is older than Ramanuja what Ramanuja was responsible was the popularisation of the Tamil Kampa Ramayanam.

One can study the philosophical, religious, geographical and other such knowledge. Kampan's geographical knowledge of South India, as my old friend late Lamented Paul Nadar had pointed out is not what we would expect in the age of the Imperial Colas. The religious knowledge, it is my impression not my well established conclusion, in Kampan reflects the Trimurti conception of the Pallava age and the gradual passage from the non sectarian to the sectarian outlook with not much of religious animosity or philosophical solidification. Archaeology Architecture, Iconography and sculpture may throw new lights. One may try to get at the architecture hinted at in Kampan and this will be a worthwhile study from what I learn from the great expert on Kampanology Thiru Sa Ganesan. He has also mentioned and he would certainly explain at length that the friezes in the old Halabedu Temple in a series of Ramayana story's panels depict the particular version where Ravana coming as a sanyasi with one head carries away Sita with her hermitage which appears like a nest. (2) where Ravana fighting against Catayu the eagle cuts it down and (3) where he assumes his original ten headed shape and carries Sita and her hermitage in his car, a version which is peculiarly Kampan's (Kampan probably got the hint from Kurma Purana which agreed more with the conception of Tamilian chastity) and which therefore must be earlier than the age of Kulotunka III. A careful study of sculpture elsewhere may throw similar light. The ornaments especially the non-mention of nose ornaments etc. may also help us to fix the age if we are in a position to arrive at a chronological frame of reference.

It is thus clear how our cognitive aspect of his literary study has contacts almost with all kinds of studies. But coming to literature itself, from the literary point of view, one may find out the literary tradition which can be dated and which may therefore help us to fix the upper limit of such a tradition. For instance, the development of 96 Prabhandas was a

slow process and some of these stages can be dated. How far are these traditions found in Kampan? The 96 Prabhandas are independant literary genre but some of these do find a place in the epics. See the Tacangam even in the akavals of Manickavasakar Has Pillaikavi or Parani or Meykkirtti etc. become a well-established literary convention in Kampan? Is kalaviul a mere convention in Kampan - Alwars and Nayanmars found an expression for their mysticism in the idioms of kalaviul poetry? It is this deification that we find in Kampan's handling the story of purvaraga or kalavu of Rama and Sita and not the mere ritualised convention of the Kovai literature. A deeper study on these lines is called for.

A historical dictionary giving the meanings of words with respective dates will help us a great deal. The Santi Sadana of my good friend Thiru S. Rajam has prepared an annotated word index for all the Tamil prose and poetical works upto the fourteenth century including inscriptions and when alphabetically arranged this may become the core of such a historical dictionary. There is an anecdote about an unusual usage Tumitam condemned as a neologism used by mistake almost in ignorance. There is also the verse speaking of Kambar as Kanpanattalwar the ruler of Kampanatu. The late lamented Prof. Vaiyapuri Pillai simply pooh-poohed this idea of Kampanatu but one can be never so sure about these things. Is it possible to identifiy this country? Can it be one of the countries in the far east? Can it be, it is this which prevented Kampan becoming as authoritative as other epic writers to the commentators. Is the neologism to be traced to the usuage of the country. Then we would be left without any known proper name for the author of Ramavataram.. Kamparamayanam may simply mean Ramayana of the Kampa Country. This will solve the riddle of the name Kampada - Ramayana where the first word taking the non-human inflexes -da instead of the human -r-a. Or is Kampanatu the Kanchi country? Is

the tradition about Kamba River old and if so how old? Somebody has identified Kampan with Kampavarman, the Pallava King.

The development of varieties of verses has yet to be worked into a chronological fiame work which will then help us to fix the higher limit for many of the Cantams.

Modern linguistics especially historical linguistics can also help us to fix the age of Kampan. Here also the historical dictionary will be of basic importance. Ilampuranar has noted that the old first person singular suffix-en has become - an by his times. Kampan always uniformly used the old form of this suffix. It is true that in some of the Sangam texts the form-an is found used but this is because of the hyperurbanity of the copyists'-an forms in Kampan's may also be similarly explained away. We have also the present conjunctive kinru participle which are elsewhere found only In Nammalwar, Appar, Irayanar Akapporul Urai.

The Historical phonology for Tamil has been worked out atleast as a first draught. The use of medial syllabic -n- may be found in Kampan. The use of uyir alapetai which was gradually disappearirg even from the literary usage of the Pallava period is one of the characteristic features of Kampan's marphology. A historical syntax for Tamil had not been worked out but an attempt will certainly be helpful.

Taken alone no one field may be always conclusive but all taken together may ultimately help us to fix .the age of Kampan, this way of approach helping us further to know more about Kampan and his immortal work. I have not put forward any view. I have only illustrated the approaches. But as at present advised, I am biased in favour of the simple categorical assertion of "ENNIYA SAKAPTAM ENNURRELU."

Buddhist Logic

Dr. S. N. KANDASWAMI
Annamalai University

Logic is useful to investigate the real nature of objects. It is equally useful for the clarification of the sources of knowledge. Logical knowledge enables one to propound one's theories in such a way that even the opponents are convinced and converted to one's faith.

The Naiyāyikas are the pioneers that have built the system of logic. The ancient Tamil classics have also references to the halls where learned discussions were carried on, and the victory of words that they led. The description of a debator is depicted in Malaipaṭukaṭām[1]. The very word 'vāti', debator is found there[2]. But, there is no direct evidence that the study of logic was prevalent in those days.

History unfolds the fact that the Buddhistic Tamiḻakam produced a bumper crop of logical treatises. Kañci of Cāttaṉār's period was a centre of Buddhistic learning attracting students and scholars not only from all parts of India but from overseas. In a monastery at Kāñci, Aṟavaṇa Aṭigal (Ācārya Dharmapāla?), the great Buddhist exponent taught Maṇimēkalai the Buddhist logic and Philosophy. The same Kāñci produced the great lustres of Buddhism in the persons of Dignāga, Dharmapāla, Paramārtha, Bōdidharma – all contemporaries and Dharmakīrtti who carried the flame of the faith to the nook

and corner of India and even to the Far East. With this background, an atteempt has been made to study Cattaṉār's manual of Buddhist Logic found in the 29th Chapter of his epic.

The caption of the Chapter is "தவத்திறம் பூண்டு தருமம் கேட்ட காதை". Here "தருமம்" stands for "தருக்கம்" (logic) also, for the whole Chapter deals with the Buddhist logic. The following chapter XXX "பவத்திறம் அறுகெனப் பாவை நோற்ற காதை" deals with the Buddhist philosophy, while the penance (நோன்பு) of the heroine is indicated in only one line (XXX-264). Hence, it is clear that "தருமம்" has been taught througout the two Chapters XXIX and XXX. So, the word "தருமம்" evidently refers to the Buddhist Logic and Philosophy. Its synonym in the epic is mey-p-poruḷ (lit. truth).[8] When the heroine requested the venerable master Aṟavana Aṭigaḷ to teach mey-p-poruḷ, he began to instruct logic first and then philosophy. It is clear that logical reasoning really enables one to grasp the philosopical tenets. Cāttaṉār considers that the Buddhist learning (education) would not be complete without instruction in logic and philosophy.

Cāttaṉār's logical text runs over 427 lines (XXIX 45-472). It flows with clarity, beauty, brevity and profundity. It is not inferior to any work with regard to the structure, treatment and fertility of thoughts. It contains the quintessence of many a treatise of his predecessors and perhaps contemporaries, and hence stands second to none.

1. The problem of indebtedness :

There are some scholars who suggest that Cāttaṉār derived his logical knowledge through the only source of Dignaga. This suggestion seems to be untenable, for his deep scholarship in the various systems of Indian logic is evidenced in thc 27th Chapter of his epic (XXVII 3-85). It seems to the author

really fanciful rather than possible that Dignaga was influenced by Cāttaṉār.[4] One should bear in mind that the Buddhist logical texts are found only in Sanskrit, and most of them have had the unique privilege of travelling through translations to the foreign countries like Tibet, China, Japan etc. The logical terms used by Cāttaṉār are mainly Sanskrit words and sometimes their Tamil translations. Before arriving at a conclusion on the problem of indebtedness, we should pay attention to the Buddhologists' say that the golden age of Buddhist logic was extended over 400-700 A.D.[5] To this period belonged the eminent Buddhist logicians Asanga, Vasubandhu, Dignaga, Dharmakirtti and others. Among them Dignaga occupies an important place.[6]

Born in Kāñci of Brahmin parents, he studied the various systems of Indian philosophy and finally became a Buddhist of the Sautrāntika Yogācāra school. Because of his brilliance and versatile genius he was unrivalled in his field. He toured the whole of India, conducting debates with the leading logicians and conquering and converting them to his fold. He was honoured with the title 'Dharkapuṅgava' - bull in debate and he presided over the destiny of the Buddhist University at Nalanda. There he proved himself an able and efficient professor.[7] Among the four disciples of Vasubandhu, Dignaga alone specialised and developed the Buddhist logic as an art.[8]

Coming to Cāttaṉār, we know that he was a merchant in grains in Madurai.[9] He too was a master, scholar and above all an epic poet. Since his life story is shrouded in mystery, we can't say anything about his reputation or recognition as a logician equal to Dignaga. It is sure that he should have commanded respect among the native Buddhist scholars. On this supposition, one should not rush to the conclusion that Cāttaṉār was the source for Dignaga. For, Cāttaṉār was an epic poet, while Dignaga was out and out a logician. It is not

known whether Cāttaṉār wrote any work on logic other than his 29th Chapter, and whether he participated in any debate. But, Dignaga established himself as a renowned author of many logical manuals, a successful debator and an excellent teacher.[10] Hence, it is more reasonable to suggest that the poet ingeniously incorporated his translation of Buddhist logic in his epic as an addition to the advancement of Tamil knowledge, than to imagine that Dignaga plucked out the 29th Chapter of Maṇimēkalai and elaborated in his various treatises.

In the following pages, the author has attempted to point out where Cāttaṉār seems to be original, and where he follows Nagarjuna, Maitreya, Asanga, Vasubandhu, Dignaga and others. After an impartial and exhaustive study of Buddhist logic, it is clear that Cāttaṉār collected and selected the key-points of their logical texts, combined with his own explanations and illustrations and formed his own treatise (XXIX Chapter) to suit the genius of Tamil language. His work is really like a honey-hive where the bee deposits the drops of honey collected from various fragrant flowers.

2. The study of logic only in the Mahayana schools of Buddhism

According to Stcherbatsky, Hinayana Buddhists seem to know nothing about logical science.[11] The subject of Buddhist logic and epistemology was taught in the schools of Mahayana Buddhism.[12] Maitreya, and the learned brothers Asanga and Vasubandhu, the founders of Yōgācāra school of Buddhism were the first authors of systematized Buddhist Logic.[13] Asanga's Yōgācāryabhūmi Sāstra is the first work to include logic among the subjects to be known by the Bodhisattva.[14] Since Cāttaṉār expatiated on Buddhist logic, he should have been a staunch Mahayanist of the Yōgācāra school.

Pramanas-their number in Buddhist Schools (and in Manimekalai)

I. The Madhyamika school of Mahayana Buddhism accepted the four pramāṇas or sources of knowledge.[15] They are:

(1) pratyakṣa (perception), (2) anumāna (inference),

(3) upamāna (comparison), and (4) sabdha or āgama (testimony).

The Madhyamikas, being the first Buddhist logicians liberally borrowed from the Naiyāyikas who upheld the above four pramāṇas.

II. Yōgacara school of the earlier period admitted only three pramaṇas,[16] viz., 1. pratyakṣa, 2. anumana and 3. sabda.

The earlier yōgacaras omitted 'upamana' (comparison). They thought without inference (anumana), comparison was impossible. So, they included 'upamana' along with inference. According to them, upamana is a version of anumana.

III. Yōgacara school of the latter period admitted only two pramaṇas.[17] viz. 1. pratyakṣa and 2. anumana.

Vasubandhu, the great master of Dignaga was the first Buddhist logician to accept and advocate that the above two pramaṇas were sufficient for understanding and communicating knowledge. Following his logical treatise entitled 'vadavidhi', Dignaga and his disciple Dharmakirtti defended and defined the two pramaṇas viz. perception and inference. The scholars of this latter school of Yōgacaras are called the Vijnñnavadin logicians or the Sautrantika-Yōgacaras. As Cattaṉar clearly mentions just the two pramaṇas,[10] pointed to by the Sautrantika-Yōgacara logicians, he should have been an ardent follower of that school.

3. Cattanar on the author of the pramanas

In the words of Cattaṉar the Buddha (aticiṉēntiraṉ) is the father of the logical system of two pramaṇas viz. perception

and inference.[20] Here Buddha does not mean the founder of Buddism, for he did not deal with logic and his teachings contained in the early Pali Pitakas are not logical treatises. Then, who is that Buddha, the logician? Stcherbatsky throws some light on this problem.

"Among the great names of later Buddhism, the name of Vasubandhu occupies an exceptional position, he is the greatest among the great. **He is the only master who is given the title of the second Buddha.** His teaching was encyclopaedic, embracing all the sciences cultivated in India at his time. Dignaga was one of his great disciples'.

So, we derive that Cattaṉar's Buddha, the logician is none other than the master Vasubandhu, the author of Vadavidhi, Vādavidhana etc. The birth place of Vasubandhu was the same Magadha Country where the Buddha was born.[21] Cattaṉar sings the glory of Magada in his epic. (XXVI 41-42). Perhaps, he too should have been a sincere student of Vasubandhu along with Dignaga and others....

References

1. Malaipaṭukaṭam, 111-112.
2. Ibid, 112.
3. Maṉimēkalai, XXIX-45.
4. Maṉimēkalai - Avvai Urai, p. 529.
5. i. Buddhist Logic I, pp. 11-12, 29-36.
   ii. History of Indian Logic, pp. 270-280.
   iii. Buddhist philosophy (A. B. Keith), pp. 305-319.
   iv. History of Indian Philosophy I, p. 120, p. 167.
6. i. Buddhist Logic I, pp. 32-34.
   ii. History of Indian Philosophy I, p. 120, p. 167.
   iii. History of Indian Logic, pp. 273-275.

7. History of Indian Logic, pp. 272–274.

8. Buddhist Logic I, p. 32.

9. Maturai-k-Kūlavanikaṉ Cattanar.

10. Dignaga's Logical Works are: (i) Pramana Samuccaya, (ii) Pramaṇa Samuccaya vrtti, (iii) Nyayamukha, (iv) Hetu-cakra hamaru, (v) Alambana-parikṣa, (vi) Trikala-parikṣa etc. etc.

11. Buddhist Logic I, p. 264.

12. Ibid II, Preface p. 1.

13. (i) Buddhist Logic, pp. 28–31.
(ii) History of Indian Logic, pp. 272-3.

14. Some aspects of the Doctrines of Maitreya and Asanga, p. 52.

15. (i) Nagarjuna's Upayakausalya Sutra, Upayahrddya and Vigrahavyavartani. - Vide Pre-Diññaga Buddhist texts on Logic from Chinese Sources, p. XVII.
(ii) History of Indian Logic, p. 253.

16. Maitreya's (or Asanga's) Yōgacarya bhūmi sastra and Abhidharma Sastra - Vide Pre-Diññaga Buddhist texts on Logic, p. XVII.

17. (i) Dignaga's Nyayamukha and Pramaṇa Samuccaya.
(ii) Dharmakirtti's Nyayabindhu - Vide Ibid, p. XVII.

18. Buddhist Logic II, p. 7.

19. Maṇimēkalai XXIX, 47–48.

20. Ibid.

21. Buddhist Logic I, p. 32.

பரிமேலழகர் உரை: ஒரு திறனாய்வு

டாக்டர் இரா. சாரங்கபாணி
அழகப்பா கல்லூரி, காரைக்குடி

திருக்குறளுக்கும் பரிபாடலுக்கும் பரிமேலழகர் உரை வரைந்திருப்பதாக அறிஞர் பெருமக்கள் கருதுகின்றனர். பரிபாடலுக்கு உரை எழுதியவர் பரிமேலழகரா என்பதில் சிலர் கருத்து வேறுபடுகின்றனர். ஆதலின் ஈண்டுப் பரிபாடல் உரையைவிடுத்துத் திருக்குறள் உரையினையே திறனாய்வுக்கு மேற்கொண்டுள்ளேன்.

மூல நூலாசிரியர்களுக்கு ஒத்த சிறப்பும் பெருமையும் பரிமேலழகர் உரைக்கு உண்டு. அதனால்தான் திருக்குறள், திருவாசகம், தொல்காப்பியம், பெரிய புராணம், சிவஞான சித்தி என்னும் ஐந்து நூல்களோடு பரிமேலழகர் உரையையும் வைத்தெண்ணி 'இவை ஆறும் தண்டமிழின் மேலாம் தரம்' என்று ஒரு வெண்பா கூறுகிறது. பரிமேலழகர் பரந்த இலக்கண இலக்கியப் பிறமொழியறிவு, திட்பநுட்பம், குறளினைய செறிவு, முன்பின் குறள் மூலத்தோடு இயைபு படுத்தி உரைவரைதல், சமயப் பொதுமை, இன்னோரன்ன சிறப்புக்களோடு உரை கண்டவர் என்பதில் யாருக்கும் ஐயம் எழாது. எனினும் சில இடங்களில் அவர் கண்ட உரை ஒவ்வாதது போல் தோன்றுகின்றது. அவர் தம் உரையில் கண்ட சில பொருந்தாமையை எடுத்துக் காட்டுவதே இக் கட்டுரை நோக்கம். காட்டுகின்ற பொருந்தாமை பொருத்தந்தானா என்று ஆராய்ந்து முடிவு காண்பது அறிஞர் கடன். கட்டுரை காட்டும் பொருந்தாமை பொருந்தாமையாகப் புலப்படின் 'யானை பிழைத்த வேல் ஏந்தல் இனிது' அன்றோ?

உரை எழுதுவோர் தம் காலத்தில் மன்பதை சிறப்பாகக் கருதிய கருத்துக்களை மூல நூலில் ஏற்றிக் கூறல் பெரும்பாலும் இயல்பாக அமைந்துள்ளது. அவ்வியல்பிற்கேற்பப் பரிமேலழகரும் தம் காலத்துச் செல்வாக்கிலிருந்த வடநூற் கருத்துக்களைக் குறள்மீதேற்றிச் சில இடங்களிற் கூறியுள்ளார். நூலின் தொடக்கத்தே உரைப்பாயிரத்தில் அறத்திற்கு வரையறை கூறுமிடத்து 'அறமாவது மனு முதலிய நூல்களில் விதித்தன செய்தலும் விலக்கியன ஒழிதலுமாம்' என உரைப்பர்.

இல்வாழ்வான் என்பான் இயல்புடைய மூவர்க்கும்
நல்லாற்றின் நின்ற துணை. (14)

என்னும் குறளில் வரும் 'இயல்புடைய மூவராவார்' கிருகத்தின் நீங்கிய பிரமச்சாரி, வானப்பிரத்தன், சந்நியாசி ஆகிய மூவர் என்று எழுதியுள்ளார். 'சான்றோன் எனக் கேட்ட தாய்' (69) என்பதற்குப் பெண்ணியல்பால் தானாக அறியாமையிற் கேட்ட தாய்' என விளக்கஞ் செய்வர். 'கடாஅவுருவொடு' (585) என்பதற்குப் பார்ப்பார், வணிகர் முதலிய ஐயுறாத வடிவு என விரிவுரை கூறுவர். இவையெல்லாம் வள்ளுவர் கருத்துக்கு முரணானவை.

'பிறப்பொக்கும் எல்லா உயிர்க்கும்' (972) எனப் பொது அறம் பேசும் திருக்குறளுக்கு உரை காணுங்கால், குலத்துக்குத்தக்கபடி நீதி கூறும் மனுநீதியை உரைகல்லாகக் கொண்டு அறத்திற்கு இலக்கணம் வகுத்தல் ஒவ்வாது. 'மனத்துக்கண் மாசிலனாதல் அனைத்தறன்' (34) என்பது போன்ற குறள் கொண்டே இலக்கணம் கூறுதல் ஏற்புடைத்து. 'இயல்புடைய மூவர்க்கும்' என்பதற்கும் வருணாச்சிரம முறையில் உரைவரைதல் சிறப்பாகாது. தன் மகன் சான்றோன் எனத்தான் அறிந்திருந்தாலும் அவன் புகழைப் பிறர்வாய்க் கேட்கும் பொழுதுதான், தாய் பெரிதும் மகிழ்வள் ஆதலால் 'கேட்டதாய்' என்றார் எனக் கொள்வதே தகும். பெண்ணினத்தின் மீது அறியாமையை ஏற்றி உரைப்பது தகாது. 'கடாவுரு' என்ற பகுதிக்கு விளக்கமாக அடுத்த குறளிலே 'துறந்தார் படிவத்தராகி' (586) என ஆசிரியர் கூறியிருப்பவும் அதனைச் சுட்டாது சாதியடிப்படையில் பார்ப்பார் வணிகர் எனப் பரிமேலழகர் விளக்கந்தருவது சாலாது.

பொருள் கூறுவதிலும் குறளுக்கொவ்வாத சில கருத்துக்கள் பரிமேலழகர் உரையில் இவ்வாறு சில விடங்களிற் காணப் படுகின்றன. பிறர் உரையை இலக்கணம் காட்டி மறுக்குமிடங் களும் ஒரோவழிப் பொருத்தமாகப்படவில்லை. இனி அவற்றுட் சில காண்போம்.

நாளென ஒன்றுபோற் காட்டி யுயிரீரும்
வாள துணர்வார்ப் பெறின் (334)

நாளென்று அறுக்கப்படுவதொரு காலவரையறைபோலத் தன்னைக் காட்டி ஈர்ந்து செல்கின்ற வாளினது வாயது உயிர் அஃதுணர்வாரைப் பெறின்' என்று இக்குறட்குப் பரிமேலழகர் உரை கூறுவர். ஈரும் வாளது உயிர் எனக்கொண்டு உயிரை எழுவாயாகவும் வாளது என்பதை வினைப் பயனிலையாகவும் கொள்வர் பரிமேலழகர். ஆனல் மணக்குடவர் 'நாளென்பது இன்பந்தருவதொன்று போலக்காட்டி உயிரை ஈர்வதொரு வாளாம், அதனை அறிவாரைப்பெறின் என்றவாறு' என உரை கூறியுள்ளார். மணக்குடவர் 'நாளென்பது' எனப் பாடங் கொள்வர் என்று வ. உ. சிதம்பரம்பிள்ளை தம் அறத்துப்பால் பதிப்பில் குறித்துள்ளார். மணக்குடவர் உரைக்கு நாள் என்பது எழுவாய்; வாள் என்பது பெயர்ப்பயனிலை. நாள் என்பது உணர்வாரைப்பெறின் உயிரீரும் வாள் என்னும் மணக்குடவர் உரைப்போக்கு குறள் நடைக்கு இயல்பாகவும், சிறப்பாகவும் அமைந்துள்ளது. இவர் உரையைத்தான் பரிமேலழகர் 'என' என்பது பெயரன்றி இடைச்சொல்லாகலானும் 'ஒன்றுபோற் காட்டி என்பதற்கு ஒரு பொருட் சிறப்பின்மையாலும்' 'அது' என்பது குற்றியலுகரம் அன்மையாலும் அஃது உரையன்மையறிக எனக்கூறி மறுத்துள்ளார் என்று தோன்றுகிறது. 'நாளென்பது' என்றே பாடமிருத்தலின் 'நாளென' என்று இடைச்சொல்லாகக் கொண்டு மறுக்கும் மறுப்பு பொருந்தாது போகின்றது. அல்வழி யில் அது + உணர்வர் = அஃதுணர்வார் என்று வருதல் வேண்டும்.

'முன்னுயிர் வருமிடத்து ஆய்தப்புள்ளி
மன்னல் வேண்டும் அல்வழியான' (424)

என்னும் தொல்காப்பிய நூற்பா அதற்கு விதியாகும். அஃதெனல் வேண்டும் ஆய்தம் விகாரத்தால் தொக்கது என்று ஈண்டுக் கோடல் வேண்டும். 'வாள துணர்வார்ப் பெறின் என்னும் குறள் நடையை ஒத்த 'பிறிதொன்றன் புண்ண துணர்வார்ப் பெறின் (257) என்னுமிடத்துக்கு அஃது என்னல் வேண்டும் ஆய்தம் விகாரத்தால் தொக்கது' என்று பரிமேலழகர் எழுதி யிருப்பக்காண்கிறோம். எனவே அஃது என்னும் ஆய்தத் தொடர்க் குற்றியலுகரம் செய்யுள் விகாரத்தால் தொக்கு அது என நின்றது எனக்கொள்ளவேண்டும். கொள்ளவே, அது என்பது குற்றியலுகரம் அன்மையின் பொருந்தாது என்னும் மறுப்பு ஒவ்வாமை பெறப்படும். அது+உணர்வார் என்பதனை வேற்றுமைத் தொடராகப் பொருள்கொள்ளினும் ஆய்தம் விரிய லாம் என்பது இளம்பூரணர் உரைக்கருத்து.

'கேட்டார்ப் பிணிக்குந் தகையவாய்க் கேளாரும் வேட்ப மொழிவதாம் சொல்' (643) நட்பாய் ஏற்றுக்கொண்டாரைப் பின் வேறு படாமல் பிணிக்கும் குணங்களை அவாவி, மற்றைப் பகையாய் ஏற்றுக்கொள்ளாதாரும் பின் அப்பகைமை ஒழித்து நட்பினை விரும்பும் வண்ணம் சொல்லப்படுவதே அமைச்சர்க்குச் சொல்லாம் என்பது பரிமேலழகர் உரை. அவர் தகை+அவாய் எனப் பிரித்துப் பொருள் கூறி அவாய் எனும் செய்தெனெச்சம் மொழிவது எனும் செயப்பாட்டு வினைகொண்டது என முடிபு காட்டியுள்ளார். வினவினரைப் பிணித்துக் கொள்ளுந் தகைய வாய் வினவாதாரும் விரும்புமாறு சொல்லுதல் சொல்லாவது என்பது மணக்குடவர் உரை. ஈண்டுத் 'தகையவாய்' என்பதற்கு தகுதியை யுடையனவாகி என்பது பொருள். பரிமேலழகர் இவ்வுரையை மறுத்துள்ளார். தகையவாய் என்பதற்கு 'எல்லாரும் தகுதியை யுடையவாய் என்று உரைத்தார். அவர் அப்பன்மை மொழிவது என்னும் ஒருமையோடு இயையாமை நோக்கிற் றிலர்' என்பது அவர்தம் மறுப்புரை. தகை+அவாய் என்று பிரித்துப் பொருள் கூறுவதே குறள் நடைக்கு ஏற்றதாகப்பட வில்லை. தகையவாய் (தகுதியுடையனவாகி) என்னும் வினை யெச்சம் மொழிவது என்னும் தொழிற் பெயரோடு முடிந்தது என்று கொண்டால் இலக்கண வழுவில்லை. மொழிவது என்ப தனைத் தொழிற்பெயராகக் கொள்ளாது செயப்பாட்டு ஒருமை

வினையாகக் கொண்டமையால்தான் பரிமேலழகர்க்குப் பிழையாகத் தோன்றிற்று. மணக்குடவர் 'தகையவாய்' என்னும் வினையெச்சம் 'மொழிவது' என்னும் தொழிற்பெயர் கொண்டு முடிந்தது போலக் கருதி எழுதிய உரை பொருத்தமானதே.

> காதல ரவரில ராகநீ நோவது
> பேதைமை வாழியென் நெஞ்சு (1242)

என்ற குறளில் 'நோவது' தொழிற் பெயராக வந்திருத்தல் போல, அக்குறளில் வரும் 'மொழிவது' என்பதையும் தொழிற் பெயராகக் கொள்ளலாம். இரந்து கோள், பாத்தூண் எனவருந் தொடர்களில் வினையெச்சம் தொழிற்பெயர் கொண்டு முடிந்தமைபோல, தகையவாய் மொழிவது என ஈண்டும் வினையெச்சம் தொழிற் பெயர் கொண்டு முடிந்ததாகக் கருதவேண்டும். கருதின் 'தகையவாய் எனும் பன்மை' மொழிவது என்னும் ஒருமையோடு இயையாமை நோக்கிற்றிலர்' என்று கூறும் பரிமேலழகர் மறுப்பு பொருந்தாமை பெறப்படும்.

> அங்கணத்துள் உக்க அமிழ்தற்றால் தங்கணத்தர்
> அல்லார்முன் கோட்டி கொளல். (720)

இக்குறட்கு நல்லார் தம்மினத்தார் அல்லார் அவைக்கண் ஒன்றனையும் சொல்லற்க; சொல்லின் அது தூய்தல்லாத முற்றத்தின்கண் உக்க அமிழ்தினை ஒக்கும் என்று பரிமேலழகர் உரை கூறியுள்ளார். 'கோட்டி கொளல்' என்பதிலுள்ள கொளலை எதிர்மறை வியங்கோள் வினைமுற்றாகக் கொள்வர், 'மகனெனல்' (196) என்புழிப் போல. கொளல் என்பதைத் தொழிற் பெயராகக் கொள்ளுவதே குறள் நடைக்கேற்றது. பிறரெல்லாம் 'கொளல்' என்பதனைத் தொழிற் பெயராக்கி உரைத்தார்; அவர் அத்தொழில் அமிழ்து என்னும் பொருளுவமையோடு இயையாமை நோக்கிற்றிலர் என்று கூறித் தொழிற் பெயராகக் கொண்டு எழுதியோர் உரையை மறுத்துள்ளார். கொளல் என்பதனைத் தொழிலாகக் கொள்ளின் உவமையிலும் தொழிலாக 'அமிழ்து உகுத்தற்றால்' என்பதுபட வருதல் வேண்டும் என்பது பரிமேலழகர் கருத்து.

> வேண்டற்க வென்றிடினும் சூதினை வென்றதூஉம்
> தூண்டிற்பொன் மீன்விழுங்கி யற்று (931)

பண்பிலான் பெற்ற பெருஞ்செல்வம் நன்பால்
கலந்தீமை யாற்றிரிந் தற்று (1000)
அற்றார்க்கொன் றாற்றாதான் செல்வ மிகநலம்
பெற்றாள் தமியள்மூத் தற்று (1007)
நச்சப் படாதவன் செல்வம் நடுவூருள்
நச்சு மரம்பழுத் தற்று (1008)

இக்குறள் நடைகளை நோக்கின் ஆசிரியர் கருத்து நோக்கில் பாடியதாகத் தெரிகின்றதேயன்றித் தொழிலுக்குத் தொழிலும் பொருளுக்குப் பொருளுமாக உவமான உவமேயங்களை அமைத்துப் பாடினதாகத் தெரியவில்லை. இவற்றில் பொருளும் தொழிலும் மாறி வருதல் காணலாம். ஆனால் பரிமேலழகர் பண்பிலான் பெற்ற 'பெருஞ்செல்வம் (1000) என்ற குறளுக்குத் தொழிலுவமமாதலின் பொருளின்கண் ஒத்த தொழில் வருவித்துரைக்கப்பட்டது எனக் கூறியுள்ளார். 1007, 1008-ஆம் எண்ணுள்ள குறள்களுக்குத் தொழில் வரும்படி உரை வரைந்துள்ளார். ஆனால் 931-ஆம் குறளுக்கு அங்ஙனம் வரையவில்லை.

வேண்டற்க வென்றிடினும் சூதினை வென்றதூஉம்
தூண்டிற்பொன் மீன்விழுங்கி யற்று (931)

'வென்ற பொருள்தானும் இரையால் மறைந்த தூண்டில் இரும்பினை இரையெனக் கருதி மீன் விழுங்கினாற்போலும்' என்று இக்குறளின் பிற்பகுதிக்கு உரை கூறுவர். பரிமேலழகரின் கருத்துக்கு மாறாக இதில் வென்றது (வென்ற பொருள்) விழுங்கியற்று என்று பெயர் தொழிலொடு இயைந்து வரல் காணலாம். எனவே 'அங்கணத்துள் உக்க அமிழ்தற்றால்' என்னும் குறளுக்கும் இங்ஙனமே பெயர் தொழிலொடு இயைந்து வருமாறு பொருள் கொள்ளலாம். கொள்ளின் பரிமேலழகர் கொண்டதுபோலக், 'கொளல்' என்பதை எதிர்மறை வியங்கோள் வினையாக கொள்ளவேண்டுவதின்று. எனவே, 'அத்தொழில் அமிழ்து என்னும் பொருள் உவமையோடு இயையாமை நோக்கிற்றிலர்' என்று அவர் கூறும் மறுப்பும் மறுப்பாகாமை போதரும். 'நிரம்பிய நூலின்றிக் கோட்டிகொளல்' (401) என்ற விடத்து, அவையின் கண் ஒன்றனைச் சொல்லுதல் என்று பரிமேலழகர் உரைத்தாங்கே, 'தங்கணத்தர் அல்லார் முன் கோட்டி கொளல்' (720) என்றவிடத்தும் பொருள்கொள்ளல் இயைபானதாகும்.

பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் கயமை

திரு. நா. செயராமன்
தியாகராசர் கல்லூரி, மதுரை

"மக்களே போல்வர் கயவர் அவரன்ன
ஒப்பாரி யாம்கண்டதில்"

என்பது வள்ளுவப் பெருந்தகையின் வாய்மை மொழியாகும். மக்களிடையே கயவர்களும் உண்டு என்றும் அவர்களை வேறு பாடு செய்வதரிது என்றும் வியக்கிறுர் அவர். அத்தகைய கயவர்கள் வாழ்வில் இடம் பெற்றிருப்பது போன்றே வாழ்விலிருந்து தோன்றும் வளமான இலக்கியங்களிலும் இடம் பெறுவது இயல்பன்ரே! அவ்வாறு தமிழிலக்கியங்களில் காணப்படும் கயமைகளைக் காண்பதே இக்கட்டுரையின் நோக்கம்.

கயமை பற்றிய இலக்கியக் கொள்கை

அறப்பழங்காலத்தே இலக்கியக் கொள்கையை ஆய்ந்த அறிஞர் அரிஸ்டாட்டில் கொடுவினையாளர்கள் பற்றியும் கயமைப் பண்பு பற்றியும் விளக்கியுள்ளார். "குற்றங்களை அப்படியே இலக்கியத்தில் கூறுவது பொருத்தமற்றது. ஆயின் பேரளவிலமைந்த கொடுமை, அறிவோடும் ஆற்றலோடும் அமைந்தால் அஃது இலக்கிய ஏற்றம் பெறுகிறது என்பது அன்னுர் கருத்தாகும். (Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts p 313 – 314).

அச்சமும் நாணும் மடனும் பெண்பாற்குரிய என்றும் ''பெருமையும் உரனும் ஆடுஉமேன'' என்றும் தலைமக்கட்குரிய பண்புகளை விளக்கும் தொல்காப்பியர் தலைமக்கட்காகாப் பண்புகளையும் கூறுகின்றுர்.

"நிம்பிரி கொடுமை வியப்போடு புறமொழி
வன்சொல் பொச்சாப்பு மடிமையொடு குடிமை
இன்புறல் ஏழைமை மறப்போ டொப்புமை
என்றிவை இன்மை என்மனுர் புலவர்'

(தொல். மெய்ப். 270)

என்பது அவர் கூற்று. இதுவே தமிழரது பழங்கொள்கை எனலாம்.

"தீயோரைக் காட்டுவதில் தீமை இல்லை. அவர்களின் வாழ்க்கையை அழகுறப் படைத்துக் காட்டலாம், திறம்படக் காட்டலாம். ஆனல் அந்த வாழ்க்கை கவர்ச்சி உடையதாகக் காட்டப்படலாகாது; விரும்பத்தக்கதாகக் காட்டப்படலாகாது. கொலைஞரையும் கொள்ளைக் கூட்டத்தாரையும் கற்பனையில் படைத்துக் காட்டுவதிலும் கலைஞரின் திறமை போற்றத்தக்க தாகும். ஆனல் கொலையும் கொள்ளையிடலும் வெறுக்கத் தக்கன என்று கற்பவர் உணருமாறு காட்டுதல் வேண்டும்", என்று இக் காலக் கருத்தினை விளக்குவார் டாக்டர் மு. வ. அவர்கள் (இலக்கியமரபு—104)

சங்க இலக்கியத்துள் கயமைப் பண்பு:

சங்கப் பாடல்கள் தொல்காப்பிய நெறியைப் பின்பற்றி எழுந்தமையின், ஒப்பாரும் மிக்காரும் இல்லாத் தலைமக்களைப் படைத்தனவேயன்றிக் குறையுடையவர்களாகத் தலைவன், தலைவியரைக் கூறவில்லை. தலைவியரிடையே காதலை முறிக்க முயல்வதாக ஓர் ஆடவனையோ பெண்ணையோ படைக்கலாம் சாதி, சமய, பொருளாதார, சமுதாயக் கட்டுப்பாட்டையோ காட்டலாம்; அல்லது பிற்காலத்தைப் போன்று பரத்தையர் களைப் பண்பு குறைந்தவர்களாகக் காட்டி அவர்களால் தலைவன் வாழ்விழந்ததாக அமைக்கலாம். ஆயின் அவ்வாறு பாடுவது சங்க இலக்கியமரபன்று. குறிஞ்சிக்கலியில் கபிலர் முது பார்ப் பான் ஒருவன் தோழியிடம் குறும்பு செய்வதாகக் காட்டுவ தொன்றே தீயவனைப்பற்றிய குறிப்பாகக் காணப்படுகிறது. புறத்திணைப் பாடல்களில் பாடப்படும் மன்னர்களின் பகைவர் களை அச்சமுடையவர்களாகவும் காட்டி அவர்களுக்காக

அனுதாபப்படுவது போல் பாடுவதும் உண்டே தவிர அவர்களைக் கொடுவினையாளர்களாகக் காட்டுவதில்லை. எனவே கயமையை எந்த வடிவத்திலும் இலக்கியத்துள் காட்டுவது சங்கப்பாடலுள் காணப்படவில்லை.

பொற்கொல்லன் :

முதன் முதலில் காணப்படும் கொடுவினையாளன் பொற்கொல்லனே [எனலாம். புலம் பெயர் புதுவனாக மதுரைக்கு வாழ்தல் வேண்டி வந்த கோவலனது கையில் உள்ள காற்சிலம்பைக் கண்டதும் தான் முன்பு கரந்து கொண்ட சிலம்பினை நினைவு கூர்ந்த அவன் மேல் அப்பழியைச் சுமத்தத் திட்டமிடுவதும் திறம்பட மன்னனிடம் எடுத்துரைப்பதும் 'இலக்கண முறையிலிருந்தோன் ஈங்கிவன் கொலைப்படுமகனலன்' என்று கூறும் ஊர்க்காவலர்களைத் தன் சொல்வலையில் வீழ்த்துவதும் அழகுறத் தீட்டப்பட்டுள்ளன. கொலைக்களக் காதையுள் "பொய்த்தொழில் கொல்லன்" ஆக இருந்து 'கூற்றத்தூதனாக வந்து பொய்வினைக் கொல்லனாய்ச் செயல்பட்டுக் கோவலன் கொலைக்குக் காரணமாய் அமையும் பொற்கொல்லன் இன்றுவரை கற்போர் நெஞ்சில் நிலைத்துள்ள கொடுவினையாளனாவான்.

கட்டியங்காரன்

சச்சந்த மன்னனிடம் தான் பெற்ற நன்மதிப்பையே மூலதனமாக்கி வஞ்சகத்தைத் தொடங்குகிறான் கட்டியங்காரன். மன்னனது மகுடத்தைக் கைக்கொண்ட பின்னர் உயிரையும் கவர்கிறான். இளவரசன் என்று அறியாத போதும் சீவகன் மேல் பொறாமை கொண்டு பகைமை கொள்கிறான். ஆனிரை கவர்ந்த போதும், யாழிசைப் போட்டியில் வென்றபோதும், அசனிவேகத்தை யடக்கியபோதும் சீவகன் மேல் பகைமை முற்றி இறுதியில் எறி பன்றியினை வீழ்த்தும் போது சீவகனை உயிருடன் காண்கிறான்; இளவரசன் எனும் உண்மையும் புலனாகிறது; கட்டியங்காரனைச் சீவகன் கொன்றொழிக்கிறான். நற்பண்பின் இருப்பிடமான சீவகனுக்கு எதிரான கயவனாகக் கட்டியங்காரனைத் திருத்தக்கத்தேவர் படைக்கின்றார். (A critical Study of Civakacintamani p 157).

கூனி

"இன்னல்செய் இராவணன் இழைத்த தீமைபோல் துன்னரும் கொடுமனக்கூனி'' தோன்றுகிருள் கம்பரது இராமாயணத்துள். கம்பரது வசைக்கு ஆளாகும் வஞ்சகக் கூனி, பண்டை இராகவன் வாளியில் களிமண் உருண்டையினைத் தன் முதுகில் எய்த சிறு செயலுக்காக முடியரசிழந்து கொடுங்கான் ஏக வைக்கின்ருள். 'இராமனைப் பயந்தஎற்கு இடருண்டோ' என்று பேசும் பெரும் பாசம் கொண்ட கைகேயியை மனம் மாற்றி, வரம் கேட்கவைத்துத் தசரதன் வாய்மையைச் சோதனைக்குள்ளாக்கித் தன் கருத்தை நிறைவேற்றிக்கொள்ளும் கூனியே இராமாயணத்தின் முதல் கொடுவினையாட்டி எனலாம்.

இராவணன்

முன்னர் குறித்த துன்பியல் தலைவன் போன்று இராவணன் சில நற்பண்புகளும் தீய பண்புகளும் கலந்தவனுகக் காட்டப் படுகின்ருன். வாரணம் பொருத மார்பும், வரையினை எடுத்த தோளும், நாரத முனிவற்கேற்ப நயம் பெற உரைத்த நாவும் தாரணி மௌலிபத்தும் சங்கரன் கொடுத்த வாளும் வீரமும் இராவணனது பெருமைக்குரியனவாகப் பேசப்படும். அத்தகைய இராவணன் ஆற்றல் மிகுதியால் ஆணவம் கொண்டான். கழி காமத்தால் அழிவுறுகிருன். "தசமுகனிடம் படிந்த கேடுகள் காமமும் செருக்கும் மட்டுமன்று, வஞ்சனையும் அவன் விரும்பிப் பயின்றதாகும். அதனை மாயமான் நாடகம் விளங்கச் செய்கிறது', (கம்பனும்மில்ட்டனும்-பக் 171) என்று சாத்தானையும் இராவணனையும் ஒப்பிட்டு ஆராயும் திரு இராமகிருட்டிணன் விளக்குவார். மாயாசனக நாடகமும் போர்க்கள அவலக் காட்சியைச் சீதைக்குக் காட்டித் தன்வயப்படுத்த எண்ணுதலும் அவனது தீச்செயல்களாக உள. இராமாயண காவியத்தில் கதைத்தலைவனுன இராமனுக்கும், தலைவியாகிய சீதைக்கும் இன்னல் செய்யும் தீவினையாளனுகத் தோன்றுகிருன் இராவணன். பிறன் மனை நோக்கும் பேரிழிவே அவனது பேரழிவிற்குக் காரணமாகிறது.

சூர்ப்பனகையும் கைகேயியும் இராமாயணத்தில் தீயவர்களாகப் படைக்கப்பட்டுளர். கூனியின் சொல்வயப்பட்டுத் தன்

மகனை அரசனுக்க வேண்டும் எனும் ஆசைக்கு ஆட்படுகிருள். அதற்காகக் கணவனைப் பேரிடருக்கு ஆளாக்கி அவலமுறச் செய்கிருள். ''தீயவையாவினும் சிறந்த தீயாளாக'' மாறுகிருள் கைகேயி. படிறெலாம் படைத்தாள் என்றும் பழி வளர்க்கும் செவிலி என்றும் பரதனே தன் தாயினைப் பழிக்கும் நிலைக்கு உள்ளாகிருள். "வஞ்சியென நஞ்சமென வஞ்சமகள் வந்தாள்" என்று சூர்ப்பனகை அறிமுகப் படுத்தப்படுகிருள். இராமன் அழகில் ஈடுபட்டுக் காமுற்று சூர்ப்பனகையைப் "பரிவின் ஒன்றிலான் பொருள் காத்தவன் புகழெனத் தேயும் கற்பினள்" என்று கம்பர் உரைக்கிருர். சீதையைக்கண்டு சினமிகக் கொண்டு ஏசுதலும் அவளைக் கடிதின் எடுத்தோடிக்கரந்திட முயல்வதும் அவளது வஞ்சனையைக் காட்டும். இராவணனிடம் நடந்ததை மாற்றிக் கூறிச் சீதைமேல் மோகமுறச் செய்து தன் பழியை முடித்துக் கொள்ள முயல்கிருள் சூர்ப்பனகை. இவ்வாறு கழிகாமமும் வஞ்சமும் பொய்யும் நிறைந்தவளாகச் சூர்ப்பனகையமைந்துள்ளாள். அரக்கர் குலத்தில் விபீடணன், திரிசடை, கும்பகர்ணன், தவிரப் பிறரைத் தீயவராகவே படைக்கிருன் கம்பன். இவ்வாறு கம்பர் பல தீயமாந்தர்களைத் தம் காவியத்துள் படைக்கின்ருர்.

அதிசூரனும் முத்த நாதனும்

பெரிய புராணத்துள் இவ்விருவரையும் சந்திக்கலாம். ஏனாதி நாதன் வாளின் படைபயிற்றி வந்த வளமெல்லாம் நாளும் பெரு விருப்பால் ஆளும் பெருமான் அடியார்க்களித்து வந்தார். செருக்கிய அதிசூரன் அவருடன் போரிட்டுத் தோற்ருன். பின்னர், ஈனமிகு வஞ்சனையால் அவரை வெல்லக் கருதினன். நீறணிந்தாரை ஊறுசெய்யார் ஏனாதிநாதர் என்றறிந்து தனியே அமர்க்கழைத்து வெண்ணீறுவிரவப் புறம் பூசி நெஞ்சில் வஞ்சகக் கறுப்பும் உடன் கொண்டு தன் கருத்தே முற்றுவித்தான் அதிசூரன்.

அவ்வாறே முத்தநாதனும் படைக்கப்படுகிருன். ஈசனுர்க் கன்பராயிருந்து வந்த மெய்ப்பொருள் நாயனுரை வெல்லும் ஆசையால் அவர் பகைவர் அமர் மேற் கொண்டு பன்முறை

படையிழந்து தோற்றுப் பரிபவப்பட்டுப் போனர். இப்படி இழந்த மாற்ருனுகிய முத்த நாதன் இகலினல் வெல்ல மாட்டாது மெய்ப்பொருள் வேந்தன் சீலமறிந்து, மெய்யெலாம் நீறுபூசி வேணிகள் முடித்துக் கட்டிக் கையினில் படைகரந்த புத்தகக் கவுளி ஏந்தி, மைபொதி விளக்கே என்ன மனத்தினுள் கறுப்பு வைத்துப்; பொய்த்தவவேடங் கொண்டு புகுந்தான். புத்தகம் அவிழ்ப்பான் போன்று புரிந்தவர் வணங்கும் போதில் பத்திரம் வாங்கித் தான் முன் நினைத்த அப்பரிசே செய்தான் என்று அதனைச் சேக்கிழார் பாடுவார்.

பாரதத்திலும் துரியோதனன், சகுனி இருவரும் தீயவராகக் காண்கிறோம்.

மேற்கண்டோர் அனைவரும் ஆசையால் அழிவுற்றோராகவே அறிகிறோம். கொல்லனிடம் பொன்னாசை; கட்டியங்காரன், கைகேயி, முத்தநாதன், துரியோதனன் ஆகியோரிடம் மண்ணாசை. இராவணனிடம் பெண்ணாசை: மணிமேகலையில் வரும் உதயகுமரனும் பெண்ணாசையால் கொலையுறுகின்றான். சூர்ப்பனகையிடம் காமம், கூனியிடம் மட்டும் பழிவாங்கும் மனப் பான்மையைக் காண்கிறோம். இவர்களது படைப்பினைப் படிப் போர் வெறுக்கும் வண்ணமே அமைத்திருக்கக் காணலாம் கட்டியங்காரன், இராவணன், சூர்ப்பனகை, துரியோதனன், சகுனி, ஆகியோர் இறுதியில் அழிவுறுவதாகக் காட்டப்பட்டுள் ளனர். கூனி, கைகேயி, பொற்கொல்லன் ஆகியோர் அழிவுறா விட்டாலும் பழிக்கப்படுவதாகக் காட்டப்பட்டுள்ளனர்.

கயமையை இலக்கியத்தில் காட்டுவது தவருகாது. ஆயின் அக்கயமையே பின்பற்றத்தக்க தென்ற எண்ணம் கற்போர் நெஞ்சில் ஏற்படும்படி அமைத்தால் அது நல்லிலக்கியமாகாது. கயமைப் பண்பை வெறுக்கும் வகையில் படைத்துக் காட்டும் இலக்கியங்களே என்றும் நின்று சமுதாயத்தை நல்வழிப் படுத்தும்.

தொல்காப்பியமும் மாற்றல் இலக்கணமும்

டாக்டர் சுப. அண்ணுமலை
மதுரை

சாம்ஸ்கி என்னும் ஆசிரியர் 'Syntactic Structures' என்னும் தமது நூலில் வகுக்கும் 'ஆக்கவியல் மாற்றல் இலக்கண ஆய்வு முறைகளை' (Methods of Generative Transformational Grammar) மேற்கொண்டு தமிழ் மொழித் தொடர்களை ஆராயும் பணியை இப்பொழுது சில அறிஞர் செய்துவருகின்றனர். அப்பணிக்கு உதவக்கூடியனவாகத் தொல்காப்பியத்துட் காணும் சில குறிப்புக்களைப் பற்றிச் சிறிது விரித்துக் கூற வருவதே இக்கட்டுரை.

மேற்குறித்த நூலில் தொடர் அமைப்பு விதிகளும் (Phrase structure rules) மாற்றல் இலக்கண விதிகளும் (Transformational rules) வகுத்துரைக்கப்படுகின்றன. தொல்காப்பியர் வேற்றுமை என்னும் பெயரில் தொடரமைப்பு விதிகளையே கூறுகிறார் எனலாம். தொடர் ஒரு வினையினின்று ஆக்கப்படுகின்றது என்பது அவர் கருத்துப்போலும். அக்கருத்தைக் கூறுவார்போல், வேற்றுமைகளைக் கூறி முடித்தற்கண், வேற்றுமை மயங்கியலில்,

"வினையே செய்வது செயப்படு பொருளே
நிலனே காலம் கருவி என்ரு
இன்னதற்கு இதுபயனாக என்னும்
அன்ன மரபின் இரண்டொடும் தொகைஇ
ஆயெட் டென்ப தொழின் முதனிலையே"[1].

---

1 தொல். சொல். வே. மய. 29

என்னும் நூற்பாவை அமைக்கின்ருர். வேற்றுமைகளைப் பற்றிக் கூறுமிடத்து, வினைச்சொல்லின் இலக்கணத்தைக் கூறுவதேன் என்னும் வினு எழுவது இயல்பே. அதனை ஊன்றி நோக்குமிடத்து, ஒரு வினைச்சொல், தொடர்களைத் தன்னிடத்திலிருந்து ஆக்கவல்லது என்றும், எட்டு வகையான தொடர்களை அதிலிருந்து ஆக்கலாம் என்றும், அந்த எட்டையுமே தொல்காப்பியர் இந்நூற்பாவில் கூறியுள்ளார் என்றும் அறியலாம். இதனுல் விளங்குவது, தமிழ் முற்றுவினைச் சொல்லிற்கு அமைந்துள்ள ஆக்கத்தன்மை (generative nature of the Tamil finite rules) ஆகும். இனி இவ்வெட்டுவகையான தொடர்கள் வருமாறு:-

வனைந்தான் என்பது வினைமுற்று.

இதிலிருந்து,

1.	வினை :-	வனைதலைச் செய்தான்
2.	செய்வது :-	குயவன் வனைந்தான்
3.	செயப்படுபொருள் :-	குடத்தை வனைந்தான்
4.	நிலம் :-	குடிசையில் வனைந்தான்
5.	காலம் ;-	பகலில் வனைந்தான்
6.	கருவி :-	மண்ணுல் வனைந்தான்
7.	இன்னதற்கு :-	நண்பனுக்கு வனைந்தான்
8.	இதுபயன் :-	விலைக்கு வனைந்தான்

இவ்வாறு ஆக்கப்படும் தொடர் ஒவ்வொன்றிலும் உள்ள சொற்கள் தம்முட் கொள்ளும் தொர்பு வேற்றுமைப் பொருள் என்றும், இத்தொடர்கள் வேற்றுமைத் தொடர்கள் என்றும் விளக்கப்படுகின்றன.

இத்தொடர்களுள் 2-ஆவதே பொருளால் முழுமைபெற்று விளங்குகிறது. அதாவது, சாம்ஸ்கி கூறும் $E \rightarrow NP + VP$ என்னும் விதிக்கு இலக்கியமாக இருக்கிறது. தொல்காப்பியர் இத்தொடர்க்கு வேற்றுமையியலில் முதன்மை அளித்து, எழுவாய் வேற்றுமை எனப் பெயர் கொடுத்துக் கூறுவது குறிக்கத்தக்கது. எழுவாய் வேற்றுமையில் வேற்றுமை ஏற்கின்ற

பெயர், தன் நிலை மாறாமல் உள்ளவாறு நிற்கும்[1] என்றும், பெயர்த் தொகையும் எழுவாய் வேற்றுமையை ஏற்கும் என்றும்[2] அவர் கூறுவதால்:

NP= பெயர் அல்லது பெயர்த் தொடர் என சாமஸ்கி கூறுவது தொல்காப்பியர்க்கும் ஒக்கும் எனலாம். இதுபோல் VP என்பது வினை அல்லது வினையும் அதனை ஒட்டிய மற்றொரு பெயரும் என்பதைக் குறிக்கும்.

'குயவன் வனைந்தான்' என்பது

E→ N + V

யானைக் கொம்பு விழுந்தது' என்பது,

E→ NP + V

'யானைக் கொம்பு நிலத்தில் விழுந்தது' என்பது

E→ NP + VP

மேலே குறித்த எட்டுத் தொடர்களுள் 2—ஆவதைத் தவிர மற்றவை எழும் VP–யின் விளக்கமாக இருப்பதைக் காணலாம். தொல்காப்பியர் அவற்றை 2–ஆவது முதல் 7–ஆவது வேற்றுமை வரை 6 வேற்றுமைகளுள் அடக்கி கூறுவார்.

இனி, எழுவாய் வேற்றுமைத் தொடரின் அமைப்பை விளக்கப்புகுந்த தொல்காப்பியர், பெயர்ப் பயனிலைகளை எடுத்துக் கூறும் முகத்தால்[1] அத்தொடர்,

1. பெயர் / பெயர்த் தொடர் + வினை / வினைத்தொடர்
2. பெயர் / பெயர்த் தொடர் + வினா
3. பெயர் / பெயர்த் தொடர் + பெயர்

என்னும் அமைப்புக்களை உடையதாதலை விளக்குகிறார். வினாவும் பெயராயடங்கும்.

'இதனை சாம்ஸ்கியின் முறையில்'

1. NP + VP
2. NP + NP

என விதியாக்கலாம்.

---

1. தொல். சொல். வே. 4. 2. Do 6.

1. தொல். சொல். வே. 5.

தொல்காப்பியர் கூறும் முதல் இரண்டு வேற்றுமை விதிகளை யும் ஒருங்கு கையாண்டு தொடர் ஆக்கினால், செயப்படுபொரு ளுடன் கூடிய, சாம்ஸ்கி கூறும்,

1. E → N P + VP
2. V P → Verb + N P
3. N P → {NP Singular / NP plural}

என்னும் விதிக்குட்பட்ட, முழுமையான வாக்கியம் அமைகின்றது.

(எ. டு.) 1. குயவன் குடத்தை வனைந்தான்
2. குயவன் குடங்களை வனைந்தான்

மூன்றும் வேற்றுமை எனப்படும் தொடர் இதனை அடுத்து அமைந்த காரணத்தை ஊன்றி நோக்கினால், மேற்காட்டிய,

'குயவன் குடத்தை வனைந்தான்'

என்னும் தொடரையே மாற்றல் இலக்கண விதியால் (Transformational rules) மாற்றியமைப்பதால் எழுவதே மூன்றும் வேற்றுமைத் தொடர் என்பது விளங்கும். மாற்றல் இலக்கணம் பலவகை. அவற்றுள் Passive Transformation என்பதைக் கொண்டு, மேற்காட்டிய தொடரை மாற்றலாம்.

அத்தொடரில் அமைப்பு வருமாறு:-

NP — NP — V

மாற்றும் முறை வருமாறு:-

$$X_1 - X_2 - X_3 \rightarrow$$
$$X_2 - X_1 - X_3$$

இம்முறைப்படி மாற்ற.

NP_2 — ஐ + NP_1 + ஆல் + V + படு

என்னும் வாய்பாடு உருவாகி,

'குடம் குயவனால் வனையப்பட்டது'
என்றும் தொடர் உருவாகும்.

இங்குக் கொடுக்கப்பட்ட எண்கள், தொடர்களின் அமைப்பு மாறியமையை விளங்கக் காட்டும். 2. தொடர்களின் புறவடிவ அமைப்பிற்கும் (Surface structure) அவற்றுள் புதைந்துள்ள வடிவ அமைப்பிற்கும் (Deep structure) இலக்கணம் கூறுவதே மாற்றல் இலக்கணம் என்பர் இன்றைய அறிஞர்[1]. தொல்காப்பியர் தடுமாறு தொழிற் பெயரைப் பற்றிக் கூறும்போது, அதற்கு இரண்டாம் வேற்றுமை உருபும் மூன்றும் வேற்றுமையுருபும் தனித்தனித் தம் பொருளைத் தந்து சேர்ந்து நிற்கும் என்றார்[2]. இங்குப் புலிகொல் யானை என்னும் தொடர் எடுத்துக் காட்டப் படுகிறது. இத்தொடரின் புறவடிவ அமைப்பிற்கு அன்று தொல்காப்பியர் இவ்விலக்கணம் கூறியது. கொல்லுதல் தொழில் புலி, யானை — இரண்டிற்கும் உரியது ஆதலின், ஒருகால் புலியுடனும், ஒருகால் யானையுடனும் இயைந்து தடுமாறுவதாகிய 'கொல்' என்னும் வினை, யானையுடன் இயையுங்கால், இத் தொடரில் புதைந்திருக்கும் தொடர்,

யானை புலியைக் கொன்றது என்பதாகும்
அது புலியுடன் இயையுங்கால், புதைந்திருக்கும் தொடர்,
புலி யானையைக் கொன்றது என்பதாகும்.

இது மாற்றல் இலக்கணத்தால்,

புலியால் யானை கொல்லப் பட்டது

என மாறும். ஆகவே தொல்காப்பியர் இரண்டாம் வேற்றுமை, மூன்றும் வேற்றுமைகளின் உருபுகள் இங்குச் சேரத்தக்கன என்று கூறினார். புலிகொல் யானை என்பது புறத்தில் ஒரு பெயர்த்தொடர். இது ஒரு பெயர்ச் சொல்லை ஒத்தது என்பது தொல்காப்பியர்க்கும் உடன்பாடே! ஆனல் இதனுட் புதைந்துள்ள தொடர்கள் இரண்டாம் வேற்றுமை, மூன்றும் வேற்றுமை இயைபுள்ள ஒரு வாக்கி

---

1. Any grammar which claims to assign both a deep structure analysis and a surface structure analysis to the sentences it generates is a transformational grammar.
   John Lyons, "Introduction to Theoritical Linguistics, p. 266– 1968.

2. தொல். சொல். வே. மய. 12.

யங்களாக இருப்பதால் அதனை உணர்ந்த தொல்காப்பியர்,

> ‘ தடுமாறு தொழிற்பெயர்க்கு இரண்டும் மூன்றும்
> கடிவரை இலவே பொருள் வயினான’

என்று இலக்கணம் கூறினார் எனலாம்.

3. புதைநிலைத் தொடர்க்கும் புறநிலைத் தொடர்க்கும் உள்ள உறவைத் தொல்காப்பியர் குறிப்பிட்டுக்கூறும் மற்றோர் இடம் ஆகுபெயர் இலக்கணமாகும். ஒரு பெயர்ச் சொல் தன் பொருளைச் சுட்டாது, தனக்கு இயைபு உடைய பொருளையோ இயைபு இல்லாத பொருளையோ சுட்டினால், அஃது ஆகுபெயர் என இலக்கணம் கூறிய அவர், அடுத்து, வேற்றுமை மருங்கிற் போற்றல் வேண்டும் என்றார். இதற்கு, ‘அவ்வாகுபெயர் எல்லாம் வேற்றுமையோடு தொடர்ந்த மருங்கினைப் போற்றியறிக’ என உரை வரைந்து, தெங்கினது காய் தெங்கு என ஆறுவது தொடர்ந்தது’ என எடுத்துக்காட்டும் தந்தார் இளம்பூரணர், இவ்விருவரும் கூறும் குறிப்புக்களைக் கொண்டு ஓர் ஆகுபெயர் வரும் தொடரினுள் புதைந்திருக்கும் மற்றொரு தொடர் உண்டு எனவும் அதற்கே வேற்றுமை இலக்கணம் கூறப்படுகிறது எனவும் உணரலாம் தெங்கு என்பது மரம். ஆனால், ‘தெங்கு தின்றான்’ என்னும் தொடரில் அது மரத்தைச் சுட்டின் ‘தின்றான் என்னும் வினையுடன் பொருளால் பொருந்தாது. தொடரிலக்கணப்படி சரியாகத் தொடர்ந்த இவ்விரு சொற்களும் என்ன உறவு உடையவை எனத் தீர்மானிக்க வேண்டும். வேற்றுமை யிலக்கணம் இதில் இருப்பதை உணர்க என்கின்றார் தொல்காப்பியர். இத்தொடரின் புறவடிவத்தில் வேற்றுமை இலக்கணம் இல்லை. ஆனால், இதனுள் புதைந்திருக்கும் வடிவத்தில் இருக்கிறது. இதன் புதைநிலை வடிவத் தொடர்கள் இரண்டு. அவை.

(1) தெங்கினது காய்

(2) அதை ஒருவன் தின்றான்

என்பவை. இவற்றுள் முதலாவதில் ஆரும் வேற்றுமை அமைந் துள்ளது. இவ்வேற்றுமையின்கிழமைப்பொருள் என்னும் இயைபே மறைந்து நின்று. புறநிலை வடிவத்தில் தெங்கு என்பது அம்மரத் தின் பழத்தைக் குறிக்கக் காரணமாவதால், தொல்காப்பியர் 'வேற்றுமை மருங்கிற் போற்றல் வேண்டும்' என்ருர். இவ் வேற்றுமை யிலக்கணம் இங்குப் புதைநிலைத் தொடருக்கே அன்றிப் புறநிலைத் தொடருக்குக் கூறப்பட்டதன்று என்பதை நோக்குக.

இங்ஙனம், ஆக்கவியல் மாற்றல் இலக்கண ஆய்விற்கு உதவும் ஏனைய தொல்காப்பியக் குறிப்புக்களையும் ஆய்தல் அறிஞர் கடன்.

தொல்காப்பியமும் மலையாளமும்

திரு. மா. இளையபெருமாள்
திருவனந்தபுரம்

பண்டைத் தமிழகத்தில் சேரநாட்டுச் சங்கத் தமிழாக விளங்கிக் கி. பி. 12-ம் நூற்றுண்டளவில் பிரதேச வழக்கின் தனித்தன்மை காரணமாக மலைநாட்டுத் தமிழாகச் சிறிது திரிந்து, மிதமிஞ்சிய வடமொழிக் கலப்பால் கி. பி. 14-ம் நூற்றுண்டளவில் மணிப்பிரவாளமாக மாறி கி. பி. 16-ம் நூற்றுண்டளவில் மலையாண்மையாக மாறி இன்று தனி மொழியாக விளங்குகின்றது மலையாளம். இம்மாற்றத்தின் அடிப்படை பற்றிய உண்மையை நம் முன்னோர் நூற்களில் காண்கிறோம். தொல்காப்பியரின்

"செந்தமிழ் சேர்ந்த பன்னிரு நிலத்தும்
தம்குறிப் பினவே திசைச்சொற் கிளவி"[1]

என்பது முதலிற் குறிப்பிடற்குரியது. இப்பன்னிரு நிலங்களுள் இன்றைய எர்ணுகுளம், கோட்டயம், ஆலப்புழை ஆகிய மாவட்டங்களும், கொல்லம் மாவட்டத்தில் ஒரு பகுதியும் அடங்கிய குட்டநாட்டையும், திருச்சூர், பாலக்காடு ஆகிய மாவட்டங்களும், கோழிக்கோடு மாவட்டத்தின் ஒரு பகுதியும் அடங்கிய குடநாட்டையும், கண்ணூர் மாவட்டத்தில் கடலோரப் பகுதிகளும், கோழிக்கோடு மாவட்டத்தின் ஒரு பகுதியும் அடங்கிய பூழி நாட்டையும், இன்றைய வயநாடு, கூடலூர் முதலிய மலைப்பகுதிகளும் அடங்கிய கற்கா நாட்டையும்[2] உரையாசிரியர்கள் குறிப்பிடுகின்றனர். தாயைத் தள்ளை என்பார் குட்டநாட்டார், தந்தையை அச்சன் என்பார் குடநாட்

டார், நாயை ஞமலி என்பார் பூமி நாட்டார், வஞ்சரைக் கையர் என்பார் கற்காநாட்டார்[3], "வளி என்று சொல்லவருகின்ற இடக்கர்"[4] முதலிய கருத்துக்களைத் தந்து இப்பகுதிகளின் பிரதேச வழக்குகளை இலக்கண உரையாசிரியர்கள் குறிப்பிடுகின்றனர். தமிழ் இலக்கியங்களுக்கு உரைவிளக்கம் தரும் பண்டைய உரையாசிரியர்களும் 'சிறுமியர்" என்பது குடநாட்டார் வழக்கு,"[5] "பனி என்பதோர் நோயுண்டு"[6] என்ற குறிப்புக்களைத் தருகின்றனர். இக்குறிப்புக்கள் எல்லாம் தமிழ் இலக்கண இலக்கியங்களை விளக்குகின்ற முறையில் எழுந்துள்ளவை என்பது குறிப்பிடற்குரியது.

திராவிட மொழிகளை ஆராய்ந்த மேனாட்டு அறிஞர்களுக்குத் திராவிடமொழிக் குடும்பம் ஆரியமொழிக் குடும்பத்தினின்றும் வேறுபட்டது என நிறுவுதற்கு இம்மொழிகளின் ஒப்பீட்டாராய்ச்சி துணை செய்தது. மூலத் திராவிடமொழி ஒன்றை ஒன்றை ஊகித்து அதன் நிலைகளைத் துணியவும் இவ்வொப்பீட்டாராய்ச்சி வழி அவர்கள் முயன்றனர். இவ்வொப்பீடு வழியிலேயே இம்மொழிகளின் இலக்கண நிலைகளை ஆராய்ந்து பல நூற்கள் இன்றும் எழுதப்படுகின்றன.

தமிழ் இலக்கண விதிகளையும் சொல்லமைப்புகளையும் குறிப்பிட்டு மலைநாட்டுத் தமிழின் இலக்கணத்தை வகுகின்றது லீலாதிலகம். கேரள பாணினியமும் தமிழோடு ஒப்பிட்டு மலையாள மொழியின் தனித்தன்மையை நிறுவுகிறது. இம்முறையில் மலையாள மொழி இயல்பை ஆய்ந்த எல். வி. ராமசாமி ஐயரையும் இங்கு குறிப்பிடவேண்டும். இன்றைய தமிழ் இழந்துவிட்ட சிறுக்கன், குட்டன், முதலிய பழந்தமிழ்ச் சொற்களை மலையாள மொழி இன்றும் வழக்கில் வைத்தாளுதலும் சிறப்பாக எடுத்துரைக்கப்படுகின்றது[7] மலையாளமொழி இடைக்காலத் தமிழினின்றும் பிரிந்து தோன்றியது என்பதை நிறுவ,

> எனக்கு நீ செய்யத்தக்க கடனெல்லாம் ஏங்கி ஏங்கி
> உனக்கு நான் செய்வதானேன் என்னின் யாருலகத்
> துள்ளார்

என்ற கம்பன் பாடலையும்,

எனக்கு நீ சடங்கிறுலே
இயற்றுமொண் கரும மெல்லாம்
நினக்கு ஞான் செய்யுமாறு
நிறுத்தி வைத் துயிரோ டென்ன

என்ற இராம சரிதமும் ஒப்பிட்டுக்காட்டப்பட்டுள்ளன.[8] மழையத்து, பனியத்து, தாழக்கோல் முதலிய வழக்குகளினின்று தொல்காப்பியர் இன்றைய அதங்கோட்டுப் பகுதியைச் சார்ந்தவராக இருக்கலாம்[9] என்ற கருத்தும் ஏற்பட்டுள்ளது. இவையெல்லாம் மொழியியலை ஆயும் முறையிலேயே அமைந்தவை.

ஆனால் இக்கட்டுரையில் இன்னொரு பயன் கருதப்படுகின்றது. பண்டைத் தமிழிலக்கியச் சொற்றொடர்களுக்கும், இலக்கண நூற்பாக்களுக்கும் பொருள் காண்பதில் ஏற்படும் இடர்ப்பாடுகளை அகற்றி உண்மை காண்பதில் மலையாள இலக்கிய இலக்கணங்களில் கூறப்படும் செய்திகள் துணைபுரிகின்றன, என்பதைச் சான்று காட்டிச் சுட்டுவதே இக்கட்டுரையின் நோக்கம்.

தொல்காப்பியச் செய்யுளியலில் இயைபுத் தொடைக்கு எடுத்துக்காட்டாகக் காட்டப்படும் பாடலின் ஒரு அடியாகிய

"ஆடமைத் தோளி கூடலும் அணங்கே"[10]

என்ற அடியை மலையாள இலக்கணமாகிய லீலாதிலகம் உவமையியலில் குறிப்பிடுகின்றது. "ஆடமை" என்பதற்கு "அசைகின்ற மூங்கில்" என்பதே தமிழ் உரையாசிரியர்கள் காணும் பொருள்[11] ஆனால் லீலாதிலகம் அச்சொற்றொடர்க்கு "வம்சாங்குரம்"[12] என்ற புதுப்பொருள் தருகின்றது. அதனைப் பின்பற்றி ஒரு மலையாளப் பேரகராதி,[13] ஆடமை என்பதற்கு ஆட்டமை என்று குறிப்பிட்டு ஆட்டமை என்பதை ஆண்டு + அமை எனப் பிரித்து ஒரு ஆண்டு வளர்ச்சியடையாத இளமூங்கில் எனப் பொருள் தருகின்றது. மலையாள மொழியில் "இளமூங்கிலைக்" குறிக்கும் "ஆட்டாம் முள", "ஆண்டாம் முள" ஆகிய சொற்கள் இப்பொருளுக்குத் துணை செய்கின்றன. "ஒரு நாளும் உடல் வெம்மையால் கொதியாது குளிர்ந்தே இருக்கும் தோள்"[14]

எனப் பதிற்றுப்பத்தின் பழைய உரையாசிரியர் காணும் தண் மைக்கு இளமூங்கில் என்ற பொருளே மிகவும் பொருந்துகின்றது. இவ்வாறு சங்க இலக்கியத் தமிழ்ச் சொற்ருெடர்க்குப் புதுப் பொருள் காண்கின்றது மலையாளப் புலமை.

தொல்காப்பிய நூற்பா ஒன்றின் பொருளைக் காண்பதில் ஏற்படும் இடர்ப்பாடுகளை மலையாள இலக்கணக் கருத்துக்கள் அகற்றுகின்றன என்பதற்கு ஒரு எடுத்துக்காட்டை இங்கு காண்போம்.

> "ஈற்று நின்றிசைக்கும் ஏயென் இறுதி
> கூற்று வயின் ஓரளபு ஆகலும் உரித்தே"[15]

என்ற தொல்காப்பிய நூற்பாவிற்குச் "செய்யுளின் இறுதியில் நிற்கும் ஈற்றடை ஏகாரம் ஒரு மாத்திரையுாய் நிற்கும்" என்று இளம்பூரணர், தெய்வச் சிலையார், சேனுவரையர் ஆகிய மூன்று உரையாசிரியர்களும் பொருள் கொள்கின்றனர். என்ருலும் வரிவடிவமாக

> கடல் போற் ருேன்றல காடிறந் தோரே[16]

என்ற அகநானூற்றடியைச் சான்று காட்டுகின்றனர். எனவே ஒலி வடிவத்தில் மட்டும்தான் இம்மாற்றம் என்பது கருத்து. வரிவடிவத்திலெனில்

> எ என வருமுயிர் மெய்யீருகாது[17]

என்னும் விதிக்கு முரணுகும்.

நச்சினுர்க்கினியரோ ஈற்றசை ஏகாரம் தனக்கு உரிய இரண்டு மாத்திரையே அன்றிப் பின்னரும் ஒரு மாத்திரை உண்டாய் வருதலும் உரித்து" என உரை எழுதிக்

> கடல் போற் ருேன்றல காடிறந் தோரேஎ

என்று சான்றையும் காட்டுகின்ருர், இது வலிந்து கொள்ளப் பட்ட ஒன்று என்பதை ஏனைய உரையாசிரியர் கொள்ளும் பாடத் தால் தெளியலாம்.

உரையாசிரியர்கள் கருத்திலுள்ள முரண்பாட்டிற்கு விடை காண்பதற்கு உதவியாக "லீலாதிலகம்" சில இலக்கணக் கருத்துக்களைத் தருகின்றது. மலைநாட்டுத் தமிழில் 14-ம் நூற்றுண்டளவில் ஐகார ஈறெல்லாம் அகர ஈருகியதாலும், ஐயுருபு எகரமாகத் திரிந்ததாலும், ஏகார இறுதி பெரிதும் எகர மாக எழுதப்பட்டதாலும், மொழிபிறுதியில் ஐகாரத்தை விலக்கி விடுவதோடு, எகரம் மெய்யொடு இறுதியில் நிற்கும் என்ற கருத்தை அமைக்கும் முறையில், ஐ, ஒ, ஔ ஆகியன மொழி யிறுதியில் வாரா[18] என்ற விதிவகுக்கின்றது லீலாதிலகம். மலையாள மொழியின் தனித் தன்மைகளில் ஒரு சிறந்த பகுதி பேச்சுத் தமிழை ஒத்தது என்பதை இங்கு முக்கியமாகக் கருத வேண்டும். பெலத்தினுலே, கெடாதே என்ற வடிவங்கள் பெலத்தினுலெ[19] கெடாதெ,[20] என்று இராமசரிதத்திலும் லீலாதிலகத்திலும் அமைந்துவிடுகின்றன. இன்றைய மலையாள மொழியில் எகரத்தில் இனும் சொற்கள் அதிகம் இறுதி ஏகாரத் தைப் பேச்சுமொழியில் எகரமாக ஒலித்தல் தொல்காப்பியர் காலத்திலேயே அமைந்திருக்க வேண்டும். தொல்காப்பியரே

"கொடு என் கிளவி உயர்ந்தோன் கூற்றே"[21]
"கூற்ற அவண் இன்மை மாற்றுறத் தோன்றும்"[22]

முதலிய நூற்பாக்களில் கூற்ற என்பதைப் பேச்சு என்ற பொரு ளில் கையாண்டிருக்கிருர். எனவே பேச்சுத் தமிழில் ஈற்று ஏகாரம் எகரமாகவும் ஒலிக்கப்பட்டது என்பது இந்நூற்பாவால் தொல்காப்பியம் உணர்த்தும் பொருள் எனக்கருதுவது பொருந்தும்

"பேச்சுமொழியில் சில சந்தர்ப்பங்களில் இறுதி ஓகாரம் ஒகரமாக ஒலிக்கப்படினும், போ, அய்யோ முதலிய சொற்களில் இறுதியை குறுகிய ஒகரமாக எழுதல் கூடாது"[23] என்று லீலாதிலகம் குறிப்பிடுவது போன்று தொல்காப்பியமும், இந் நூற்பாவால், பேச்சுமொழியில் ஏகார ஈறு எகாரமாக ஒலிக்கப் படினும், இலக்கிய மொழியில் எகரம் மெய்யொடு மொழியிறுதியில் வருவதில்லை என விதி வகுக்கின்றது. ஆகவே பேச்சு வழக்கில் ஏகார இறுதி எகரமாக ஒலிப்பதை இந்நூற்பா குறிப்பிடுகின்றது எனக் கொள்வது பொருத்தமாவதோடு, தொல்காப்பியம்

"வழக்கும் செய்யுளும் ஆயிரு முதலின்"[24]

இயற்றப்பட்டது என்ற பனம்பாரனர் பாயிரம் வெறும் புகழ்ச்சி யல்ல, உண்மை என்பதை விளக்கும் ஒரு முக்கிய சான்ருகும்.

மேற்கோட் குறிப்பு விளக்கம்

1. தொல்காப்பியம், சொல்லதிகாரம், எச்சவியல் 4.
2. கேரளம் அஞ்சும் ஆறும் நூற்ருண்டுகளில், பேராசிரியர் இளங்குளம் குஞ்ஞன் பிள்ளை.
3. தொல்காப்பியம், சொல்லதிகாரம், எச்சவியல், 4.
4. தொல்காப்பியம், எழுத்ததிகாரம், உயிர்மயங்கியல், 40.
5. சிலப்பதிகாரம்.
6. பதிற்றுப்பத்து.
7. சொற்கலை விருந்து, பக்கம், 140.
8. சொற்கலைவிருந்து, பக்கம் 145.
9. தமிழ்ச்சுடர்மணிகள்.
10. யாப்பருங்கலத்தில் எடுத்துக்காட்டுச் செய்யுள். 40.
11. பொருநராற்றுப்படை, நச்சினர்க்கினியர் உரை. (32).
12. லீலாதிலகம், ஏழாஞ் சிற்பம், மா. இளையபெருமாள் குறிப்புரை பக்கம் 205
13. ஸ்ரீகண்டேஸ்வரம் பிள்ளையின் மலையாள அகராதி.
14. பதிற்றுப்பத்து. (21)
15. தொல்காப்பியம், சொல்லதிகாரம். 288
16. அகநானூறு 1-19
17. தொல்காப்பியம் எழுத்ததிகாரம். 71.
18. லீலாதிலகம், இரண்டாஞ் சிற்பம். மா. இளையபெருமாள். குறிப்புரை பக்கம் 78.
19. இராம சரிதம் 157-5
20. லீலாதிலகம், மா. இளையபெருமாள், குறிப்புரை பக்கம் 139.
21. தொல்காப்பியம், சொல்லதிகாரம் 447.
22. தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம்.
23. லீலாதிலகம், மூன்ருஞ் சிற்பம். மா. இளையபெருமாள், குறிப்புரை பக்கம் 78.

இலக்கியத்தில் "பேச்சுமொழி"

மா. சண்பகம்
பாத்திமா மகளிர் கல்லூரி, மதுரை

இன்றைய இலக்கிய உலகின் குறைநிறைகளை ஆராய்ந்து, அதைச் சிறப்பாய் வளர்க்க நினைக்கும் அறிஞரிடையே ''பேச்சு மொழி இலக்கியம்'' தேவைதானா? அது இலக்கியத்தில் செறிவையும் உணர்வையும் அழித்துவிடாதா? என்ற ஐயம் அடிக்கடி எழுகிறது. இன்று மட்டுமல்ல, முன்பும் இந்தச் சிக்கல் இருந்து வந்திருக்கிறது என்பதை, கி. பி. 11-ஆம் நூற்றாண்டு இறுதியில் வாழ்ந்த வீரசோழியம் உரையாசிரியர் பெருந்தேவனாரின் 'குற்றச்சாட்டு' விளக்குகிறது. வீரசோழியம் 82-ஆம் நூற்பாவுக்கு உரை எழுதும்போது அவர், பேச்சுத் தமிழ் இலக்கியத்தைக் கடிந்துரைக்கிறார். இவ்வாறு இலக்கிய உலகில், ஒரு சிக்கலாய் வளர்ந்து நிற்கும் 'பேச்சு மொழி' தேவைதானா என்பதற்கு விடைகாணும்முன், தமிழ் இலக்கிய வரலாற்றில், பேச்சுமொழியின் இடம் எத்தகைத்து என்பதைப் பார்ப்போம்.

சிற்சில கல் வெட்டுக்களைத்தவிர, தமிழ் வரலாற்றின் முதற் சான்றாய் விளங்கும் தொல்காப்பியம் 1336-வது நூற்பாவில் காணப்படும் பாட்டு, உரை, நூல் இவை தவிர, ஏனையவை பெரும்பாலும், வாய்மொழித் தொடர்பான இலக்கியங்கள்தாமே? தொகை நூற்களுக்கிடையே, கலித்தொகை, வாழ்க்கையின் உண்மைகளை, எளிய நடையில் விளக்கிக் கொண்டிருக்கிறது. இலக்கியத்தைச் சில தனிமனிதர் சொத்தாகக் கருதாது,

முழுமையான சமுதாயத்தை நோக்கி அமைக்கும் கலித்தொகைப் புலவர்கள் எளிமை கருதி, இயல்பு கருதி, உண்மை நிலைமை கருதி, அன்றைக்கே இலக்கியத்தில் பேச்சு மொழி''க்கு இடந் தந்துவிட்டனர்.

"எல்லா! இஃதொத்தன், என் பெருன் கேட்டைக்கான்"
— கலித்தொகை 61

(ஒருவன் > ஒருத்தன் > ஒத்தன்)

"ஏஏ இஃதொத்தன் நாணிலன்! ஏஏ!எல்லா! மொழிவது கண்டை?'' (64) "ஏடா! நினக்குத்தவறுண்டோ?" (98) "ஆண்டலைக்கீன்ற பறழ்மகனே!''[1] (94) "போ சீத்தை! மக்கள் முரியே நீ! (92) இவ்வாறெல்லாம் கலித்தொகை, தன் நடையை நெகிழ்த்து, அக்காலப் பேச்சுத் தமிழுக்குச் சில சான்றுகளைத் தருகிறது. வரலாறு தொடர்கிறது. காலம் செல்லச் செல்ல இலக்கியநடையும் மாறிக்கொண்டிருக்கிறது. பூவின் மலர்ச்சியைப்போல், உயிரினங்களின் வளர்ச்சியைப் போல், எப்பொழுது எழுந்தது இந்த மாற்றம் என்று அறியாதபடி, மெல்ல மெல்ல, ஆனால் உறுதியாக மாறிக்கொண்டு வருகிறது. இந்த ஆயிரக்கணக்கான ஆண்டுகளில், இலக்கியங்களில் பேச்சுத் தமிழின் இடம் எது என்று பார்த்தால், பரவலாக, ஆனால் உறுதியாக ஆங்காங்கே அது நுழைக்கப்பட்டு வந்தது என்பதை மறுக்க முடியாது.

தொல்காப்பியத்திற்குப் பிறகு நன்னூலார் செய்த மாற்றங்கள் அனைத்தும், பேச்சு மொழியால் மாறிய இலக்கியத்தின் மாற்றத்தைக் குறிக்கவே என்பதை நாம் மறந்துவிடுவதற்கில்லை.

இனி, 17, 18-ஆம் நூற்றாண்டுகளைச் சேர்ந்த பள்ளு, குறவஞ்சி இலக்கியங்களுக்கு வரும் பொழுது, "பேச்சு மொழி இலக்கியம்'' — ஒரு தனி உருவம் பெற்றுவிட்டதாகவே கருத வேண்டியிருக்கிறது.

கெம்பாறடையே! (கெம்பாதே!-பேசாதே! என்பது வேடர்களின் பேச்சுத்தமிழ்) என்று சொல்லி வரும் வேடன், "மதப்பயலும் பெலப்பானே" (பிழைப்பானோ?) என்றெல்லாம்

"கொச்சை மொழி பேசுவதாகத் தன் இலக்கியத்தை அமைக்கிருர், திருகூடராசப்பக்கவிராயர் (திருக்குற்ருல. 89, 106).

[3] "பங்கு தந்தோ மென்றெனக்கு "இம்மட்டும்" தந்தாள் பள்ளீரே" — என்று முறையிடுகிருள் மூத்தபள்ளி,

[4] "முறையிட்டதென்ன முக்கூடற்பள்ளி – உங்கள் மூப்புச் சொம் மெனத்துக்குத்தந்தால் மூதலயடி – என்று சினந்து கொள்கிருள் இளையபள்ளி.

[5] "முடுகவா ராசியமுண்டு" — என்ருன் பள்ளன்.
இவ்வாறு முக்கூடற்பள்ளு, பள்ளரின் "பேச்சுத்தமிழை" இலக்கியத்தில் இணைத்து, அதற்குச் சிறப்பளிக்கிறது (152,153)

இந்த வளர்ச்சி நீடித்து, உரைநடைக்காலம் தொடங்கிய பொழுது, இலக்கியத் தமிழ் ஒன்ருகவும், பேச்சுத்தமிழ் இலக்கியம் ஒன்ருகவும், தனித்தனிப் பாதைகளிலே உருப்பெறத் தொடங்கி விட்டன. பாரதியின் கவிதைகளுக்கு இந்தப் "பேச்சுத்தமிழ்" சாயலே இணையற்ற சிறப்பைத் தந்தது என்பதை நம்மால் மறுக்கமுடியுமா? மறைமலையடிகள், திரு.வி.க., மு.வ., ஆக ஒரு பரம்பரை இலக்கியத் தமிழின் செறிவிலே தங்கள் படைப்புக்களை உருவாக்க; தேசிய விநாயகம் பிள்ளை, புதுமைப்பித்தன், அழகிரி ஜெயகாந்தன் என்ற ஒரு பரம்பரை பேச்சுத் தமிழ இலக்கியங்களைப் படைத்துத்தர, எழுத்தாளர்கள் இரண்டு பிரிவினராய் விட்டனர். புதுமைப்பித்தன் வழியில் இன்று "பேச்சுத்தமிழ்ப் படைப்புக்கள்" புற்றீசல்கள் போலப் புறப்பட்டுக்கொண்டிருக்கின்றன. நீல. பத்மநாபனின் தலைமுறைகள் பேச்சுத்தமிழ் இலக்கியத்திற்கு ஒரு வெற்றி என்றே கூறலாம்.

இனி, உலக வரலாற்றை நோக்கும்பொழுது, ஏறக்குறைய பேச்சுத்தமிழ் இலக்கிய வரலாறு எங்கும் ஒன்றுபோலவே அமைந்துகிடக்கக் காணலாம். "இலக்கியத்திற்கு ஒரு உலகப் பொதுமை இருக்கிறது" "கவிமரபிலும், பொருளமைதியிலும் ஒப்புமைகள் காணப்படுவது தவிர்க்கமுடியாதது" என்ற அறிஞர் கூற்றுக்கள் நினைவுக்கு வருகின்றன (ஒப்பியல் இலக்கியம்). 18-ஆம் நூற்ருண்டுத்தொடக்கத்திலிருந்து உலகத்

தின் இலக்கியத்துறை முழுவதிலும் பேச்சுமொழி இலக்கியத்திற்கு ஒரு மதிப்பு ஏற்பட்டிருப்பதைக் காண்கிறோம். வங்காளத்தில், கவி தாகூரின், 'பாமரமொழி இலக்கியம்' அடைந்த புகழ் நாம் அறிந்த ஒன்று. சிறந்ததும் உயர்ந்ததுமாய் விளங்கிய "சாதுபாஷா" இலக்கிய மொழியை விடுத்து, அவர் எல்லோருக்கும் புரியும்படியான "சாலித்பாஷா" எழுதிச் சிறந்தார். இது பற்றி புத்ததேவ போசு, "Once having adopted the new style for public & private purposes, Tagore never went back to the old, and as time passed, more and more writers of the younger generations were won over by his examples" என்று குறிப்பிடுகிருர்.

மேலை நாடுகளில், சாமர் சாட் மாம், மாப்பசான், உழவர் மொழி காட்டும் தாமஸ் ஹார்டி, பி. ஜி. உட்ஹவுஸ் ஆகியோர் இலக்கியத்தில் பேச்சுமொழிக்குச் சிறந்த இடம் தரும், புகழ் மிக்க எழுத்தாளர்கள், எரிக் ராண்டல் எழுதிய காதல்கதை (Love Story) முழுமையும் பேச்சு மொழியாய் அமைந்தும் உலகப் புகழ் அடைந்து விளங்குகிறது. இன்றைய அமெரிக்க எழுத்தாளர்களில் பெருபாலோர் வாழ்க்கையை அப்படியே விளக்குவதாகச் சொல்லிக்கொண்டு, பேச்சுமொழி நடையிலேயே எழுதி வருகின்றனர். ஆகவே இன்றைய சமுதாயம் பேச்சுமொழி இலக்கியங்களை வரவேற்கிறது என்பது வெளிப்படை. இந்த வரலாற்றிற்கொப்ப, நம் மொழியிலும் இன்று பேச்சு மொழி இலக்கியங்கள் பெருமளவில் உருவாகி வருகின்றன. காலப் போக்கில், இது தொடர்ந்து வரும் ஒரு நிகழ்ச்சியென்ருலும், நாம் அறிந்தவரை, இலக்கியத்தில் பேச்சுத் தமிழ் இந்த அளவு எக்காலத்தும் எழுந்ததில்லை. எந்த ஒரு நூற்ருண்டில் இன்று போல் பெருமளவு எழுந்து, தொடர்ந்து வரும் இலக்கிய மொழி வளர்ச்சிக்கு ஒரு இடையூறு போல் விளங்கவில்லை. இலக்கியத்தில் இந்த மாறுதல், செய்தித்தாள், வானெலி, திரைப்படம் என்ற சமுதாயத்தொடர்பு வழிகளிலெல்லாம் பரவிக் கொண்டிருக்கிறது என்பதையும் உணர்கிறோம். ஆகவேதான் எழுகிறது இந்த வினு, இலக்கியத்தில் பேச்சுமொழி தேவைதானு?

பேச்சுமொழி இலக்கியங்கள் இவ்வாறு பெருகிவரக் காரணம் என்ன என்பதை இப்போது காண்போம்.

(1) இலக்கியம், முன்புபோல் சில தனிமனிதர்களின் உரிமைப் பொருளாக இல்லாது, சமுதாயச் சொத்தாக மாறிவருகிறது.

(2) கற்றோர் எண்ணிக்கை மிகுதியாக, மிகுதியாக, வகை வகையான வட்டார மொழிகளில் எழுதுகின்ற உரிமையும் பரவி வருகிறது.

(3) 'உள்ளது கூறல்' என்பது இன்றைய இலக்கியத்தின் தலையாய குறிக்கோளாக இருப்பதால், உள்ளதைக் கூறும் பொழுது, உண்மையான மொழிவடிவத்தை, அன்றாட வாழ்வு மொழியை விளக்க வேண்டியதாகிறது.

இனி, இலக்கியத்தில் பேச்சுமொழி பரவுவதனுல் ஏற்படும் நன்மை தீமைகள் பற்றி ஆராய்வோம்.

நன்மைகள் :—

1. மொழியின் இயல்பை, அதன் கிளைமொழிகள் உட்பட, உள்ளபடி விளக்குகிறது; 2. இன்றைய சமுதாயத்தை, அதன் குறை, நிறைகளோடு, அதன் உண்மையான பேச்சு மொழித் தன்மையுடன் "இருட்டடிப்பு செய்யாது" எதிர்காலத்திற்குக் காட்டுகிறது; 3. இலக்கியமொழி, புரியாததாக, புதிராக, வியந்து விலகும்படி யில்லாது, புரியும்படியாக எளிமையாக ஏற்றுச் சுவைக்கும்படி மாறுகிறது; 4. இலக்கிய உறுப்பினராகப் படைக்கப்படும் உரிமை எல்லோருக்கும் கிடைக்கிறது. (முன்பெல்லாம் கதைத்தலைவன் என்றுல் அவன் இலக்கியத் தமிழ் பேசுபவனுகத்தானே இருக்க வேண்டும்?); 5. மாவட்ட பேச்சு மொழி இலக்கியங்களிலிருந்து பொதுத் தமிழுக்கு மொழி வளம் சேர்கிறது; 6. படைப்புப் பணியில் பலரும் பங்குபெற முடிகிறது; 7. "மாற்றமில்லையெனில், மொழி வளர்வதில்லை" – ஆகையால், மொழி வளர்ச்சி சிறக்கிறது.

தீமைகள் :—

1. வட்டாரமொழி வளர்ச்சி, பொது மொழியை மிக விரைவில் பல மொழிகளாக்கிவிடும்; 2. கற்போருக்கு உடனே புரியாதபடி ஒரு மொழித் தடை ஏற்படுகிறது. (சான்று;– "வேய் சாயிப்பே! சரியான ஆளு வேய் நீரு. நேற்று நம்மளெ கொமச்சுப்

போட்டீரே'' – தாமரை சனவரி 1971 இதழில் ஆ. மாதவன் எழுதிய சிறுகதை; 3. சமுதாய ஒற்றுமை குறைந்து வட்டார மொழிகளுக்குச் செல்வாக்கு சேர்க்கும் நிலை ஏற்படும்; 4. எழுத்து மொழியைக் கட்டிக் காத்துவரும் இலக்கணம் பொருளற்றதாகி மொழி கட்டுப்பாடற்று மாறிவரும்; 5. அவ்வக் கால இலக்கியங்களாகத் தள்ளப்படலாம்; 6. பொதுமொழியின் சிறப்புக் குறைந்தால், மொழிகளுக்கிடையே மொழியாக்கம் பெருஞ்சிக்கலாய் எழுகிறது.

இவ்வாறு பேச்சுமொழி இலக்கியங்களால், நன்மைகளும் உள்ளன, தீமைகளும் உள்ளன. இரண்டையும் ''நிறுத்துப் பார்த்து'' நாம் ஒரு முடிவுக்கு வரவேண்டியவர்களாக இருக்கிறோம்.

ஆராய்ந்து பார்க்கும்பொழுது, சிறுகதைகள் புதினங்கள் இத்துறையில் மட்டும் தான் நாம் பேச்சு மொழியை மிகுதியாகச் சந்திக்கிறோம். இலக்கியத்தில் கவிதைத்துறையில் இது பெரும் பாலும் நுழையவில்லை. மற்றபடி கல்வித்துறை முழுவதிலும் (Standard Language) எனப்படும் பொதுத்தமிழ்தான் கையாளப்பட்டு வருகிறது. அதிலும் கூட வட்டாரத்திற்கு வட்டாரம் அவரவர் பேச்சுத்தமிழில் (dialect) பாடங்களை, கட்டுரைகளை எழுதுவது நலம் என்று ஆனால் அந்த அளவுக்குப் போனால், மேற்சொன்ன சமுதாயப்பிளவுகள் வந்துவிடும். மொழி திசைமாறித் தடுமாறும். ஆகவே கல்வித்துறைகள் அனைத்தும் இலக்கியத்தமிழியில்தான் இயங்கவேண்டும் என்ற முடிவுக்கு வருவோம்.

இலக்கியத்திலும், கவிதைத்துறை ஒரு சமுதாயச்சிக்கலை எழுப்புகிற அளவுக்கு இன்று சிறப்படையவில்லை. ஆகவே அதையும் நீக்கினால், கதைகளே எஞ்சி நிற்கின்றன. வாழ்க்கையை வடித்துக்காட்டும் இந்த வகை இலக்கியத்தில் உண்மை ஒளிரவேண்டும், என்பது மிகவும் தேவை! உண்மை, அது எவ்வளவு கடுமையாக ஒலித்தாலும், கொடுமையாகத் தோன்றினாலும், அது உண்மையென்பதற்காகவே ஏற்றுக்கொள்ளும் பக்குவம் நமக்கு வரவேண்டும்.

எல்லா இலக்கியங்களையும் பேச்சுத்தமிழில்தான் எழுத வேண்டும் என்பது இக் கட்டுரையின் நோக்கமன்று. இலக்கியத்

தில் சுழற்சி வட்டத்தை சுருக்காது, சமுதாயம் முழுவதும் பரவிச்செல்லும் ஆற்றலுடையதாய், கொள்கை உயர்விலே ஒரு பேச்சுத்தமிழ் இலக்கியம் சிறத்தது என்ருல் அதையும் நாம் வரவேற்க வேண்டும் என்பதே என் எளிய வேண்டுகோள்.

பேச்சுமொழி இலக்கியங்கள், சமுதாயத்தை அப்படியே திருப்பிக் காட்டுபவை. மொழியறிஞன் படைத்திருக்கும் இலக்கணத்தின் எதிரிகளாக அவற்றைப் பாவிக்காது, அதற்கு உதவுகின்ற துணைக் கருவிகளாக அவற்றை வரவேற்போம். இலக்கியத்தமிழை வளர்க்கின்ற நேரத்தில், பேச்சுமொழி இலக்கியங்களை உதறிவிடக்கூடாது.

அவற்றுள் அடங்கிக்கிடக்கும் பற்பல நன்மைகளுக்காக, வரலாற்று உண்மைகளுக்காக அவற்றையும் போற்றி வரவேற்க வேண்டியது இன்றைய நம் கடமைகளில் ஒன்று. ஆனல் அதே நேரத்தில், 'உள்ளது கூறல்' என்பதை ஒரு பிடிவாதமாக வளர்த்துக்கொண்டு, சமுதாயத்திலே களைய வேண்டிய பல இழி பொருள் சொற்களையும், பழக்கங்களையும் இலக்கியத்தில் புகுத்தி ஆசானுக இருக்க வேண்டிய அதை அலங்கோலமாக்காது, பேச்சுத்தமிழ் இலக்கியப்படைப்பாளரிடம் ''நேர்மையான, விழிப்புணர்வு'' நிறைந்த ஒரு சமுதாயக் கண்ணேட்டம் இருத்தல் வேண்டும்.

அப்பர் தேவாரத்தில் அரிய சில சொல் வடிவங்கள்

திரு. சொ. சிங்காரவேலன்
அ. வ. அ. கல்லூரி, மாயூரம்

0.1. "இலக்கியம் என்பது வாழ்வின் ஒருவகை விளக்கமே; அது சொல்லின் வழியாக இனிது விளங்குகின்றது" என்பர். அத்துடன் ஓர் ஆசிரியனின் நடையினை ஆழ்ந்து ஊர்தற்கு அவனுடைய சொல்லாட்சியினை அறிதல் பெரிதும் வேண்டத் தக்கது என்பது இலக்கிய ஆராய்ச்சியாளரது முடிவும் ஆகும். 'இலக்கியம் விளைக்கும் இனிய உணர்வுகள் ஒரு மனத்தினின்றும் பிறிதொரு மனத்திற்குச் சொற்கள் வழியாகவே செல்லுதலால் அவற்றைத் தனித்து ஆராயும் ஆராய்ச்சி நடை ஆராய்ச்சியின் இன்றியமையாத பகுதிகளுள் ஒன்றும்" என்பர் எடித் ரிக்கர் என்னும் அறிஞர்.

0.2. இத்தகு சிறப்புடைய சொல் ஆராய்ச்சி சில இன்றி யமையாக் கூறுகளை உடையது. சொல்லின் அளவு, சொல்லின் நிலை, சொற்கள் தொடர்ந்து நிற்கும் தொடர்நிலை, சொற் கோவைப் பரப்பு தொடராக்கம் ஆகிய கூறுகள் இதன்பால் அடங்குவன. கவிஞனது சொற்கோவைப் பரப்பில் நம் சிந்தனையைத் தூண்டும் நிலைகளாகப் பலவற்றைக் கொள்ளலாம். அவற்றைக் கூர்ந்து நோக்குங்கால், அரிய சொற்கள் அரும் பொருள்களிற் கையாளப்பெற்ற சொற்கள் படைக்கப்பட்ட சொற்கள் இணையற்ற பொருளில் ஆளப்பட்ட சொற்கள் அயல் மொழிகளினின்று கடன் வாங்கப்பட்ட சொற்கள் இலக்கியங்

களில் முன்னர்க் கையாளப்பெருத குறுமொழி இனஞ்சார்ந்த சொற்கள், வட்டாரச் சொற்கள் ஆகிய பாகுபாடுகள் தெளியப் பெறும்.

1.1 அப்பர் தேவாரத்திற்கமைந்த சொற்கோவையினை ஆழ்ந்து நோக்கினல் இப்பாகுபாடுகளுள் முதலாவதாகிய 'அரியசொற்கள்' பலவற்றை அங்குக் காணலாம். இலக்கியங்களிற் பயில வழங்கப் பெருத அச்சொற்களை அப்பரடிகள் கையாண்டுள்ள திறம் பெரிதும் உணரத்தக்கது. 'தமிழ்மொழித் தலைவர்' என்றும் 'கோதின்மொழிக்கொற்றவனுர்' என்றும் சேக்கிழாரால் பாராட்டப்பட்டவர் அடிகள். ஆதலின், அவருடைய சொல்லாட்சியும், திறனும் அறிஞர் உலகினுற் பாராட்டப் பெற்ற பழமைச்சிறப்புடையவை என்பது வெளிப்படை.

1.2: 'அல்லகண்டம்' என்ற ஒருசொல் அப்பர் தேவாரத்திற் காணப்பெறுகின்றது. இச்சொல் வடிவம் தமிழ் உலகிற் புதியதாகக் கருதப்பெறும் நலம் உடையது. 'துன்பம்' என்ற பொருளை உடையது இச்சொல்.

"அத்தா உன் பொற்பாதம் அடையப்பெற்ருல்
அல்லகண்டம் கொண்டடியேன் என்செய்கேனே"

இதனுள் வரும் 'கொண்டு' என்பது மூன்ரும் வேற்றுமை ஆன் உருபின் பொருள் படுவதோர் இடைச்சொல் ஆகும். ஆகவே, 'துன்பத்தால் வருந்துதல் என் செய்யக்கடவேன், ஒன்றுமில்லை' என்பதும், 'அவை என்னை ஒன்றும் செய்யா' என்பதும் இத் தொடர்க்கருத்தாகக் கொள்ளப்படும். இச்சொல் அல்லல், கண்டம் என்பதன் ஆக்கமாகக் கொள்ள இடம் உள்ளது. 'கண்டம்' என்பது இப்போதும் துன்பத்தையே குறிப்பதாகும். அல்லலாகிய கண்டம் என்று கொள்ளலாம். 'அல்' இருள் எனக் கொண்டு 'இருளனைய துன்பம்' என்றும் பொருள் கொள்ள இடம் உண்டு. எவ்வாறேனும் அரியசொல்வடிவம் ஆகிய இது அப்பர் தேவாரத்தில் விளங்குவது அறிந்துணரத் தக்கது,

1.3: 'ஒப்பாரி' என்பது ஒப்புப்பொருளில் வரும் ஒருசொல். இது திருவள்ளுவரால், தம் கயமை அதிகாரத்தில் பின்வருமாறு எடுத்தாளப் பெற்றுள்ளது.

"மக்களேபோல்வர் கயவர் அவரன்ன
ஒப்பாரி யாம் கண்டதில்"

அவர் அன்ன ஒப்பாரி' என்பதற்குப் பரிமேலழகர் 'அவர் மக்களை யொத்தார் போன்ற ஒப்பு என்றெழுதுவதால், 'ஒப்பாரி' என்ற சொல் 'ஒப்பு' என்ற பொருளில் ஆளப்பட்டுள்ளதென்றே அவ் வுரையாசிரியர் கருதுகின்ருர் என்று கூறலாம்.

"கடவு ளைக் கடலுள்ளெழு நஞ்சுண்ட
உடலுளானை ஒப்பாரி இலாதவெம்"

என்ற இடத்து அப்பர் அடிகள் 'ஒப்பாரி' என்ற சொல்லை ஒப்புப் பொருளில் எடுத்தாண்டுள்ளார் - 'இறைவனுடைய பெரு வீரத் திற்கு ஒப்பு இல்லை' என்பது கருத்து. திருவள்ளுவராற் கையாளப்பெற்ற இச்சொல் பன்னூறாண்டுகளுக்குப் பிறகு, பழுத்த தமிழ்ப் புலவராகிய அப்பராற் கையாளப்பெற்றுப் புது வாழ்வு பெறுகிறது.

1.4. 'சிவன்' என்ற சொல் சிவபிரானைக்குறிக்கும் சொல் ஆகும்: இதனை 'śiva' என்ற வடசொல்லாக்கமாகக் கருதுவார் உளரேனும், அப்பர் இதனை அருந்தமிழ்ச் சொல்லாகவே கொண்டு பாடியுள்ளார். 'சிவ(த்தல்), என்ற வினையடியாகப் பிறந்த சொல்லாகவே இது கொள்ளப்பட்டுள்ளது.

"சிவன் எனும் நாமம் தனக்கே உடைய
செம்மேனி எம்மான்"

என்ற இடம் இக்கருத்தை இனிது விளக்குவதாக அமைந் துள்ளது. 'சிவன்' என்ற சொல் 66 இடங்களிலும், 'ஆர்' விகுதி யுடன் சேர்த்து 5 இடங்களிலும் அடிகளால் ஆளப்பட்டுள்ளன. 'சிவந்தான்' என்றும் ஓரிடத்துச் சிவனைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். சடையினைச் 'செஞ்சடை' என்றும், 'தீவணத்த செஞ்சடை' என்றும், கூறி மகிழ்வதுடன், 'சுடர்' என்றும் 'சோதி' என்றும் 'செம்பொன் சோதி' என்றும் கூறுவர் அடிகள். எண்ணற்ற இடங்களில் பெரொளிப் பிழம்பாக உள்ள பெருமானைப் போற்றி யுள்ளார். சிவ பரம்பொருளின் செவ்வொளிக் காட்சி அனுபவம் உடைய அடிகள், இச்சொல்லை இவ்வாறே கொண்டு உணர்த்தி யுள்ளார் என்பது அறியத்தக்கது.

1.5. பன்மை விகுதிகளாகத் தொல்காப்பியர் உரைத்த பலவற்றுள் ஒன்றுகள் என்பது. 'ஆர்' என்னும் வினுவினைக் குறிப்புடன் கள் விகுதி சேர்த்தலும், (ஆர்கள்) எண்ணுப் பெயர்களுடன் சேர்த்தலும் (இருபதுகள்), அஃறிணை வினைமுற்றுடன் சேர்த்தலும் (பிழைத்தனகள்) முன்னிலைப் பன்மைப் பெயர்களுடன் சேர்த்தலும் (நீ-ர்-கள்) வியங்கோள் முற்றுக்களுடன் சேர்த்தலும் (எழுமின்கள்) இவருடைய பாடல்களிற் காணப்பெறுதலைக் கூர்ந்து நோக்குதல் வேண்டும். 'விகுதிமேல் விகுதி' என்று இவற்றைக் கூறல் பொருந்தும். முன்னிலை இடப்பெயர்களில், நீ-நின்னை என்ற வடிவங்களும், உன்னை, நுன்னை என்ற வடிவங்களும் இவர் தேவாரப் பதிகங்களிற் காணப்பெறுகின்றன. இலக்கியங்களில் அரிதாகக் காணப்பெறும் சொல்வழக்குகள் இவர் பாக்களிற் காணப்பெறுகின்றமை அறிந்திடத்தக்கது.

1 6. பேச்சுவழக்குச் சொற்களுக்கும் பெருமதிப்புத் தந்தவர் அடிகள்.

வைத்த	>	வைச்ச	>	வச்சு
நித்தலும்	>	நிச்சலும்		

இவை ஒருவகையான மாற்றங்கள். இவை இவர் பாக்களிற் காணப்பெறும் வடிவங்கள்.

உய்ந்து	>	உஞ்சு
மைந்தன்	>	மஞ்சன்

இத்தகு மாற்றங்களும் அடிகளார் வாக்கிற் காணப்பெறுகின்றன. ஒன்று என்ற எண்ணுப்பெயரை 'ஒண்ணு' என்று பேச்சு வழக்கிற் குறித்தலும் உண்டு. இவ்விருவகை வழக்குக்களும் அடிகள் வாக்கிற் காணப்பெறும். 'ஒண்ணு' என்ற வழக்கு ஓர் இடத்தில் மட்டுமே உள்ளது. ஏனைய 288 இடங்களிலும் 'ஒன்று' என்ற திருந்திய வடிவமே உள்ளது. "எண்ணுகேன்" என்ற எதுகைக் கேற்ப "ஒன்று'ளே' என்பதனை "ஒண்ணுளே" என்று மாற்றி வழங்குகின்றார் அடிகள். இவ்வாறே சழக்கு, சங்கடம் பொந்தை, களேபரம், தொந்தம், மொண்ணே, சரக்கு முதலிய பலசொற்கள் அடிகளார் பத்திப் பாட்டிலக்கியத்திற் புதிய வாழ்வு பெற்றுவிடுகின்றன.

1:7; 'மாட்டேன் என்ற எதிர்மறைவினை அடிகளார் திரு வாக்கிற்பொருளில் ஒரு மாற்றத்துடன் விளக்கக் காண்கிறோம். 'செய்யமாட்டேன்,' ஓடமாட்டேன்', பாடமாட்டேன், என்ற தொடர்களுக்கு, 'செய்ய இயலாதவன் ஆனேன்', 'ஓடுதல் இயலாதவன் ஆனேன்,' பாடுதல் இயலாதவன் ஆனேன்' என்று பொருள் கொள்ளுமாறு அடிகளார் பாநெறி அறிவுறுத்துகின்றது. 'நான் செய்யேன்', 'ஓடேன்', பாடேன்' என்று பொருள் கொள்ளு தல் அடிகள் பாநெறிக்குத் தக்கதன்று. அடிகளாற் திருவாக்கில்' 'மாட்டேன்' எனவரும் இடங்கள் அனைத்தும் இவ்வாறு பொருள் செய்யத் தூண்டுகின்றன.

'மாட்டுதல்' என்ற வினையடியாகப்பிறந்த பெயரெச்சம் 'மாட்டா' என்பதாகும்; இது 8 இடங்களில் வருகின்றது. 'மாட்டேன்' என்ற தன்மை ஒருமை வினை வடிவம் 60 இடங் களிலும் 'மாட்டீர்' என்ற முன்னிலைப்பன்மை வடிவம் 2 இடங் களிலும், 'மாட்டான்' 'மாட்டாதான்' என்ற வினையாலணையும் பெயர் வடிவங்களில் முன்னது 4 இடங்களிலும், பின்னது 1 இடத் திலும் 'மாட்டாதார்', 'மாட்டார்' என்ற படர்க்கைப் பன்மை வினையாலணையும் பெயர் வடிவங்களில் 1 இடத்திலும், பின்னது 5 இடங்களிலும் வருகின்றன. இவை யனைத்தும் இயலாமைப் பொரு ளிலே வழங்குகின்றன என்பதும், நேர் எதிர்மறைப்பொருளில் வழங்கப்பெறவில்லை என்பதும் அறியத்தகுந்தன.

"காணமாட்டா", "பாடமாட்டேன்", உணரமாட்டீர்" மாட்டாதான்", "அறியமாட்டான்", "காணமாட்டார்" "மாட்டாதார்" என வரும் இடங்கள் காணத்தக்கன. பெரும் பாலும், 'மாட்டுதல் என்ற வினைப்பகுதியின் அடியாகப் பிறந்த இவ்வடிவங்கள், செயவென் எச்சங்கட்க்குப்பின்னர் வந்து விளங்குகின்றன என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

திருக்குறளில் செயவென் எச்சம்

டாக்டர். ச. அகத்தியலிங்கம்
அண்ணமலைப் பல்கலைக் கழகம்

மனிதன் பேசும் மொழிகளில் இலக்கணக் கூறுகள் (grammatical categories) பலவற்றைக் காண்கிறோம். வேற்றுமை, செய்வினை, செயப்பாட்டு வினை, முற்றுவினை, எச்சவினை போன்ற பல இலக்கணக் கூறுகளின் அமைப்பு, பண்பு போன்றவற்றை ஆராய்ந்து கூறுவது இலக்கண ஆசிரியன் கடமையாகிறது.

தமிழ் மொழியின் இலக்கணக் கூறுகளைக் கூறவந்த தொல்காப்பியம் சொல்லதிகாரத்தில் இவைபற்றிப் பேசுகிறது. இவ்வதிகாரத்தில் பலவேறு இலக்கணக் கூறுகள் பேசப்பட்டுள்ளன. இவற்றுள் செயவென் வினையெச்சமும் ஒன்று. வினையெச்சங்களைப் பற்றிக் கூறும் தொல்காப்பியம் அவற்றின் வாய்பாடுகள், அவை வாக்கியங்களில் வரும்விதம், வினையெச்சங்களுக்கும் அவை கொண்டு முடியும் வினைகளுக்கும் இடையே உள்ள தொடர்புகள் போன்ற பலவற்றைப் பற்றிப் பேசும். வினையெச்ச வாய்பாடுகளை "செய்து செய்யூச்......" "பின், முன், கால்......" என்னும் இரு நூற்பாக்களில் இந்நூல் கூறும்.

செய்து, செய்யூ, செய்பு போன்ற வினையெச்சங்களும் பின், முன், கால், கடை போன்றவையும் 'செய்து வந்தான்' 'செய்யூ வந்தான்' 'செய வந்தான்' (கூறிய) பின் வந்தான் (கூறும்) முன் வந்தான் என வினைச் சொற்களைக் கொண்டு முடியும் பண்பில் ஒத்திருப்பினும் வேறு சில பண்புகளில் வேறுபட்டிருக்கக் காண்கிறோம். பின், முன் போன்றன கூறிய பின்,

கூறும் முன், கூறுங் கால், கூறும் வழி எனப் பெயரெச்சங்களின் பின்னால் வருவதும் (பெயர்களைப் போன்று), செய்து, செய்யூ போன்றவை இந்நிலையில் மாறுபட்டிருப்பதும் இவற்றிடையே காணப்படும் வேறுபாடாம். மேலும் முதல் நூற்பாவில் கூறப்படும் வினையெச்சங்கள் வினைச் சொற்களிலிருந்து உருவானவை. இவையனைத்தும் செய், வா, போ போன்ற வினைச் சொற்களி லிருந்து உருவாகியிருக்க பின், முன், கால் போன்றவை இடைச் சொற்களாகவே உள்ளன. இதனால்தான் வினையெச்ச வாய்பாடுகளைக் கூறப் போந்த தொல்காப்பியர் இவற்றைத் தனித்தனியே இரு நூற்பாக்களில் கூறினார் போலும்!

இத்தகைய வினையெச்சங்களுள் செய்யியர், செய்யிய, செய, செயற்கு எனும் நான்கையும் ஒரு பிரிவில் அடக்குவர் இலக்கண அறிஞர்கள். இவையனைத்தும், செய்யியர் வந்தான், செய்யிய வந்தான், செய வந்தான், செயற்கு வந்தான்போன்ற வாக்கியங் களில் வரும்போது ஒரே பொருளைத் தந்து நிற்பது இதற்குக் காரணமாகும். இவற்றுள் 'செயற்கு' என்பது நான்கனுருபு ஏற்று நிற்கும் தொழிற்பெயர் எனக்கருதுவர் பலர். இதனால் தான் நன்னூலார்

செய்து செய்பு செய்யாச் செய்யூச்
செய்தெனச் செயச் செயின் செய்யிய செய்யியர்
வான் பான் பாக்கின வினையெச்சம் பிற
ஐந்தொன் றுறுமுக் காலமும் முறைதரும்.

என்னும் நூற்பாவில் இதனைக் குறிப்பிடவில்லை போலும்! மேலும் தொல்காப்பியர் குறிப்பிடாத 'வான்', 'பான்', 'பாக்கு' என்ற வாய்பாடுகளை நன்னூல் குறிப்பிட்டுள்ளமை இவண் நினைவு கூரத்தக்கது.

இந்நிலையில் திருக்குறளில் காணப்படும் சொற்களை அடிப் படையாகக் கொண்டு செயவென் எச்சத்தின் (Infinitive) வாய் பாடுகள், அவை காட்டும் பல்வேறு பொருள்கள், இவ்வெச்சத் திற்கும் பிற இலக்கணக் கூறுகளுக்கும் (குறிப்பாக தொழிற் பெயர்க்கும்) இடையே காணப்படும் தொடர்புகள் போன்ற வற்றைக் காணுதலே இக்கட்டுரையின் நோக்கம்.

இந்நூலில், ‘செய’ ‘செய்யிய’, ‘செய்பாக்கு’ என்ற மூன்று வாய்பாடுகளில் இவ்வினையெச்சம் காணப்படினும் ‘செய’ எனும் வாய்பாடே மிகுதியாக உள்ளது.

— பாக்கு :	கரப்பாக்கறிந்து (1127)		வேபாக்கறிந்து (1128)	
	கரப்பாக்கறிவல் (1129)		என் பாக்கு	(1312)
	படுபாக்கு (136, 168)			
— இய :	தினிய	(1296)	காட்டிய	(1313)

எனவரும் இடங்களைத் தவிரப் பிற இடங்களனைத்தும் ‘செய’ வென் வாய்பாட்டினையே கொண்டுள்ளமை இவ்வாய்பாட்டின் முக்கியத்துவத்தையும், அதன் பொருள் காட்டும் தன்மையை யும் விளக்குவதாக அமையும்.

மொழிகளில் காணப்படும் இலக்கணக் கூறுகளின் தன்மையை நன்குக் காணவேண்டின் அதன் அமைப்பையும் (சொல்லியல் அடிப்படையிலும்), அது வாக்கியங்களில் எவ்வாறு பயன்படுத்தப் படுகின்றன (தொடரியல் அடிப்படையிலும்) என் பதையும் ஆராய்தல் வேண்டும். சொல்லியல் அடிப்படையில் மட்டும் ஆராயின் இலக்கணக் கூறுகளின் முழுத்தன்மையும் விளங்குவது இல்லை. எளிமையாகக் காணப்படும் சில இலக் கணக் கூறுகளைத் தொடரியல் அடிப்படையில் காணும்போது அவற்றில் சிக்கல் நிறைந்துள்ளமை தெரியவரும். எடுத்துக் காட்டாக செயவென் எச்சம் மிக எளிமையான அமைப்பைக் கொண்டுள்ளது. வினையுடன் அகரத்தையும் கொண்டு நிற்கும் இவ்வெச்சம் வாக்கியங்களில் வரும்போது பிற பல்வேறு இலக் கணக் கூறுகளுடன் வைத்து எண்ணத்தக்க நிலையில் வரக் காண்கிறோம். எடுத்துக் காட்டாக ‘வர’ என்ற சொல் “வருதல்”, “வருதற்கு” ‘வருவதை’, ‘வந்த உடன்’ போன்ற பல பொருள் தந்து நிற்கக் காணலாம்.

அவன் வர வேண்டும்; அவன் வருதல் வேண்டும்.
அவன் வரச் சென்றான்: அவன் வருவதற்குச் சென்றான்.
அவன் வரக் கண்டேன்: அவன் வருவதைக் கண்டேன்

அவன் வர நான் சென்றேன்: அவன் வந்த உடன்
நான் சென்றேன்.

இந்நிலையைப் பண்டைய இலக்கண ஆசிரியர்கள் நன்கு உணர்ந்துள்ளனர். தொல்காப்பியத்திற்கு உரை எழுதிய நச்சினார்க்கினியர்

"மழை பெய்யக் குளம் நிறைந்தது".

எனக் காரணப் பொருளாயும்,

'குளம் நிறைய மழை பெய்தது'.

எனக் காரியப் பொருளாயும் வரும்". என்பன போன்று கூறுவதும்[1], மு. வ. போன்றோர் செயவென் எச்சப் பொருள்களாய் சில குறித்துச் செல்வதும்[2] கவனித்தற் பாலன 'பெய்ய' என்னும் சொல் 'பெய்ததால்' என்றும் 'நிறைய' என்னும் சொல் 'நிறைவதற்காக' என்னும் பொருள் தருதல் காண்க.

உலகமறையாம் திருக்குறளில் வரும் செயவென் எச்சமும் இத்தகைய பல பொருள்களைத் தந்து நிற்றல் காணலாம்

1. தொழிற்பெயர்

செயதென் எச்சம் தொழிற் பெயரிலிருந்து உருவானது எனக்கருதுவர் பலர். தொழிற் பெயர் வரும் இடங்களில் எல்லாம் செயவென் எச்சமிட்டுக் கூறுதல் இயலாததாயினும் சில இடங்களில் இவ்விரு இலக்கணக் கூறுகளும் ஒன்றோடொன்று பொருந்தி வருதல் காணலாம்.

போர்த்துள்ள வேண்டா பிற (357) இது என வேண்டா (37)
அலர் நாண ஒல்வதோ (1149)

என வரும் அடிகளில் காணப்படும் உள்ள, என, நாண என்ற சொற்கள் உள்ளல், எனல், நாணல் என்றும் பொருளைத் தந்து நிற்றல் இவ்விரு இலக்கணக் கூறுகளிடையே காணப்படும் தொடர் பினைக் காட்டும், மேலும்,

அடல் வேண்டும் (343) விடல் வேண்டும் (343)
அடல் வேண்டா (206)

போன்ற இடங்களில் செயவென் எச்சம் பொருந்தி வருதலும் காண்க.

2. தொழிற் பெயர் + ஐ

எண்ணப்பட வேண்டாதார் (922)
கரப்பாக் கறிந்து (மறைதலை அறிந்து) (1127)
கரப்பாக் கறிவல் (மறைதலை அறிவல்) (1129)
வேபாக் கறிந்து (வெய்துறலை அறிந்து)(1128)
பெயக் கண்டு (பெய்தலைக் கண்டு) (580)

3. தொழிற்பெயர் + ஆல்

செய்தக்க அல்ல **செயக்** கெடும் (466)
(செய்யத்தக்கன அல்லவற்றை செய்தலால் கெடும்)
தாம் **காட்ட** யாம் கண்டது (1171)
(தாம் காட்டலானன்றே யாம் கண்டது)
அலரெழ வாருயிர் நிற்கும் (1141)
(அலராயெழுதலான் உயிர் நிலைபெறும்)

4. தொழிற்பெயர் + கு

கருமம் **செய** (கருமம் செய்வதற்கு) (1021)
புலத் தக்கனள் (புல்லுவதற்கு அமைந்தவள்) (1316)
யா**மிரப்ப** நீடுக மன்னோ விரா (யாமிரந்து நிற்றற்கு இரவு நீடுக) (1329
பல **சொல்லக்** காமுறுவர் (பல சொற்களைச் சொல்லுதற்கு விரும்புவர்) (649)

5. செய்யும் பெயரெச்சம் + {படி / வகை / ஆறு}

உவப்பத் தலைக்கூடி (உவக்குமாறு தலைப்பெய்து) (394)
முந்தி **இருப்பச்** செயல் (மிக்கு இருக்குமாறு கல்வி உடையனாக்குதல்) (67)
உள்ளப் பிரிதல் (நினையுமாறு நீங்குதல்) (394)

நகச் சொல்லி (மகிழுமாறு சொல்லி) (187)
அவர் **நாண** நன்னயம் செய்து விடல் (314)
(அவர் நாணுமாறு.................)
வேட்பத் தாம் சொல்லி (விரும்புமாறு சொல்லி.) (646)

6. பெயரெச்சம் + போது

இனிய **உளவாக** இன்னாத கூறல் (100)
(இனிய சொற்கள் இருக்கும்போது இன்னாத சொற்களைக் கூறுதல்)

வேல் கொண்டெறிய அழித்திமைப்பின் (775)
(வேலைக் கொண்டெறியும் போது அழித்து இமைக்குமாயின்...)

7. பெயரெச்சம் + உடனே

உள்ளக் களித்தலும் (நினைத்த உடன் களிப்பெய்தலும்) (1281)
காண மகிழ்தலும் (கண்டவுடன் மகிழ்வெய்தலும்)(1281)
சொல்லப் பயன்படுவர் (சொல்லிய உடன் பயன் படுவர்) (1078)

8. செயின்

மானம் **கருதக்** கெடும் (609)
(மானத்தைக் கருதுவாராயின் குடிகெடும்)
நினைப்ப வருவதொன்றில் (1202)
(நினைப்பாராயின் துன்பமில்லையாம்)

இவ்வாறு பல பொருள்களைத் தரும் செயவென் எச்சத்தின் பண்பினைத் தொடரியல் அடிப்படையில் நன்கு ஆராய்தல் வேண்டும். முன்பு குறிப்பிட்டபடி சொல்லியல் அடிப்படையில் இவ்வெச்சம் எளிமையாகக் காணப்படினும், தொடரியல் அடிப்படையில் சிக்கல் நிறைந்துள்ளமையைக் காணலாம். இதன் அடிப்படைக் காரணத்தை ஆராயின் செயவென் எச்சத்திற்கும் தொழிற் பெயர், பெயரெச்சம் போன்ற பிற இலக்கணக் கூறுகளுக்குமிடையே காணப்படும் தொடர்புகள் விளங்கும்.

'நான் அவன் வரக் கண்டேன்' என்ற வாக்கியத்தில் 'நான்' எழுவாயாகவும், 'கண்டேன்' பயனிலையாகவும், அவன்

வருதல் (>அவன் வர) செயப்படு பொருளாகவும் உள்ளன. 'நான் கண்ணனைக் கண்டேன்' என்ற வாக்கியத்தில் கண்ணன் என்ற ஒரு சொல் செயப்படு பொருளாக இருப்பது போன்று 'நான் அவன் வரக் கண்டேன்' என்பதில் ஒரு முழு வாக்கியமே செயப்படு பொருளாக உள்ளது. இவ்வாக்கியம் இன்னொரு வாக்கியத்தில் இணைக்கப்படும் போது சில மாறுதல்களை அடைந்து ஒரே வாக்கியமாகக் காட்சி தருகிறது.

அவன் வந்தான்.
நான் அதைக் கண்டேன்.

என்ற இரு வாக்கியங்களையும் இணைக்கும் போது இருவழிகளில் நம்மால் இணைக்கக் கூடும்.

நான் அவன் வருதலைக் கண்டேன். என்றும்,
நான் அவன் வரக் கண்டேன். என்றும் இரு

வழிகளில் இணைக்க முடியும். இந்நிலையில் 'வருதல்' என்ற சொல்லும் ஒரு பொருள் தந்து நிற்கக் காண்கிறோம். இது போன்றே

அவன் வருவான். நான் அப்போது செல்வேன்.

என்ற இரு வாக்கியங்களையும் இணைக்கும் போது,

நான் அவன் வரும்போது செல்வேன்

என்றும்,

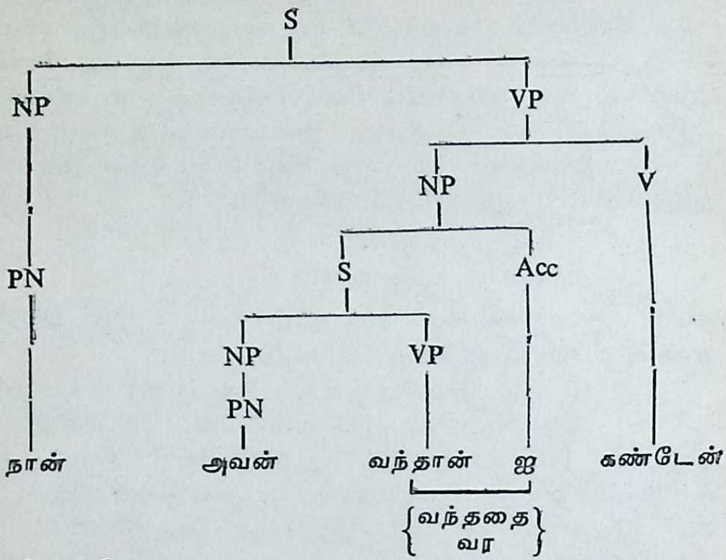
நான் அவன் வரச் செல்வேன்

என்றும் நம்மால் இணைக்க முடியும், இங்கு 'வர' என்ற சொல் 'வரும்போது' என்ற பொருளைத் தந்து நிற்றல் காணலாம். இதற்குக் காரணம் வருவான் + அப்போது என்ற இரு சொற்களிலிருந்து 'வர' உருவாவதுதான்.

எனவே, செயவென் எச்சம் சொல்லியல் அடிப்படையில் ஒரே மாதிரியாகக் காணப்படினும் வரலாற்றடிப்படையில் (Derivational history.) பல்வேறு மூலங்களைக் கொண்டு காணப்படுகிறது. இம்மூலங்களுக்கேற்ப அதன் பொருளும் மாறுபடும். எடுத்துக்காட்டாக

நான் அவன் { வந்ததைக் / வரக் } கண்டேன்

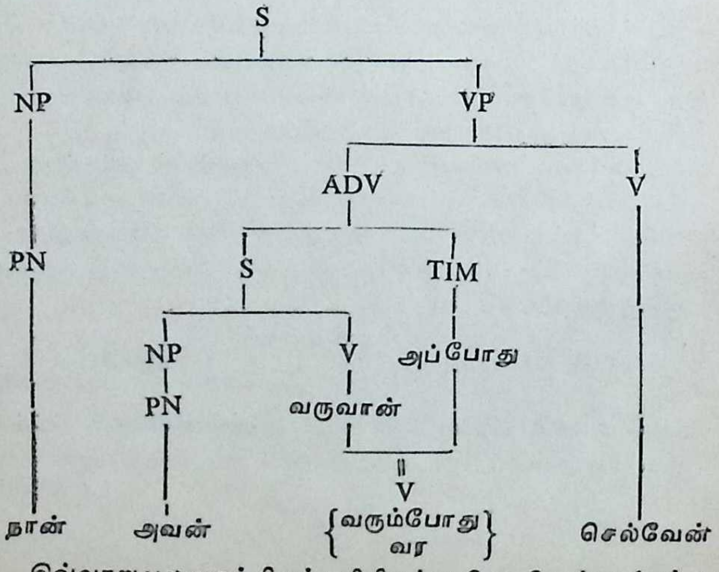
என்ற வாக்கியத்தின் அடிப்படை அமைப்பினைப் பின்வரும் படம் நன்கு காட்டும்.



இதுபோன்றே,

நான் அவன் {வரும்போது / வர} செல்வேன்

என்ற வாக்கியமும் இரு வாக்கியங்களிலிருந்து உருவாவதைக் காணலாம்.



இவ்வாறு பல வாக்கியங்களிலிருந்து செயவென் எச்சம் உருவாவதால்தான் பல்வேறு பொருள் நிலையில் இருக்கக் காண்கிறோம்.

தெய்வச்சிலையார் உரைத்திறன்

டாக்டர். இராம. சுந்தரம்
அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம்

தொல்காப்பியச் சொல்லதிகார உரையாசிரியர் அறுவருள் தெய்வச்சிலையாரும் ஒருவர். பல நூற்பாக்களுக்கு இவர் எழுதியுள்ள உரைக்குறிப்புக்கள் பிற உரைகளினின்றும் வேறுபட்டு நிற்பதுடன், பொருத்தமாகவும் இலங்கக் காணலாம். தர்க்கம், சுற்றி வளைத்தல், மாட்டேறு, சொற்சிதைவு, இவற்றில் இறங்காமல் இலக்கண உணர்வோடு, நேரடியாக உரைஎழுதிச் செல்லும் இயல்பு இவரிடத்தில் காணப்படுகிறது. தமிழின் வாக்கிய அமைப்பு, சொல்லமைப்பு, இலக்கண ஆசிரியர்தம் கொள்கை என்பனவற்றில் கருத்துச் செலுத்திப் பல நூற்பாக்களுக்கு இவர் உரைவகுக்கிறார். இவ்வுரையின் நிறை குறைகளை இக்கட்டுரையில் முழுதும் சுட்டமுடியாது. அவை ஒரு நூலாகும் தன்மைய. சில காட்டுக்கள் மட்டும் ஈண்டுக் காட்டப்படும்.

சொல்லிலக்கண ஆராய்ச்சி எங்கு தொடங்கவேண்டும்? அதன் பயன் என்ன? இவ்விரண்டையும் குறித்த அவர்தம் கருத்து ஆழ்ந்த கவனத்துக்குரியதாகும். "பொருளுணர்த்துதற்குச் சிறப்புடையன தொடர்மொழி என்று கொள்க. என்னை சிறந்தவாறு எனின், சாத்தன் என்ற வழிப் பொருண்மை மாத்திரம் உணர்த்துதல் அல்லது, கேட்டார்க்கொரு பயன்பட நில்லாமையின், சாத்தன் உண்டானெனப் பயன்பட வருஉம் தொடர்மொழியே பொருள் இனிது விளக்குவதென்க. சொல்லிலக்கணம் அறிந்ததனாற் பயன், தொடர் மொழியாகிய வாக்கியத்தினைப் பிரித்துப் பெயர்ச்சொல், வினைச்சொல், இடைச்சொல், உரிச்

சொல் எனக் குறியிடவேண்டுதலின் அதன்பின் கூறப்பட்டது."[1] சொல்லிலக்கண ஆராய்ச்சி தொடர்மொழியிலிருந்து தொடங்க வேண்டும் என்ற கொள்கையர் தெய்வச்சிலையார் என்பது இதனால் விளங்கும். இன்றைய மொழியியலாருள் ஒரு பிரிவினர் இக்கொள்கையர் என்பது ஒத்துணர வேண்டிய செய்தியாகும். இக்கொள்கை காரணமாகவே, 'கிளவியாக்கம்' என்ற இயல் தொடர்மொழி இலக்கணம் கூறும் இயல் என்று தெளிவுற மொழிகிறார். இவ்வியல் அல்வழித் தொடர்களைப் பற்றிப் பேசுவதாக அவர் எழுதுவார். ஒன்றிரண்டு நூற்பாக்களைத் தவிர பிற எல்லாம் அவர் கருத்தை அரண் செய்யக்காணலாம். தற்கால அறிஞர் பலரும் இவர் கருத்தை ஆதரிக்கின்றனர். 'கிளவியாக்கம்' என்ற தொகையைக் கீழ்க்கண்டவாறு விளக்குகிறார் :— "இவ்வதிகாரத்துக் கூறப்பட்ட ஒன்பது ஒத்தினுள்ளும் முதற்கண்ணது கிளவியாக்கம். அது கிளவியதாக்கம் எனவிரியும். அதற்குப் பொருள் சொல்லினது தொடர்ச்சி என்றவாறு. சொற்கள் ஒன்றோடொன்று தொடர்ந்து பொருண்மேலாகு நிலைமையைக் கிளவியாக்கம் என்றார்."[2] சொல்லினது தொடர்ச்சியாகிய முற்றுத் தொடர்களையும் (Sentences) சொற்றொடர்களையும் (Phrases) இவ்வியல் ஆய்கிறது என்ற இவரது கருத்துத் தெளிவு பிற உரையாசிரியர்கள் விளக்கத்தில் கிடைக்கவில்லை.

தமிழ்ச் சொற்களின் திணை, பால் பாகுபாடு பொருளை (semantics) அடிப்படையாகக் கொண்டதெனக் கருதுவாருளர்.[3] ஆனால் தெய்வச்சிலையார் அப்பாகுபாடு மொழியின் அமைப்பை (structure) அல்லது உருவத்தை (Form) அடிப்படையாகக் கொண்டது என அறிவியல் வழியில் விளக்குகிறார்.[4]

இது பற்றிய விரிவும் விளக்கமும் பிறிதோரிடத்தில் பேசப்பட்டுள்ளன.[5] தமிழ்த் தொடர்மொழி இலக்கணத்தில் சிறப்பிடம் வகிக்கும் "இயைபு"க் (concord) கொள்கையை இவர் கையாண்டு இவ்விளக்கத்தை அளிக்கிறார். 'அலிப்பன்மை மகடூஉ அறிசொல்லான் கூறப்படுதல்' எவ்வாறு என்பது விளங்கவில்லை.

பாலறி கிளவிகள் பற்றிய நூற்பா ஒன்றில் தமிழ்ச் சொல்லமைப்பு, வாக்கிய அமைப்பு இவற்றை மனங்கொண்டு சிறப்பான உரை எழுதுகிறார். கிளவி. நூ. 9. உரை காண்க.[6]

"வ என்பது அகரத்துள் அடங்காதோ எனின், அடங்காது. என்னை? உண் என்னும் தொழிற்சொல் இறந்தகாலம் குறித்துழி உண்டு எனவும், நிகழ்காலம் குறித்துழி உண்கின்று எனவும், எதிர்காலம் குறித்துழி உண்பு எனவும் நின்று, அன், அள், அர், அது, அ என்னும் பாலுணர்த்தும் எழுத்தோடு கூடிப் புணருழி, அன் சாரியை மிக்கும், இயல்பாகியும், இறந்தகாலத்துக்கண் உண்டனன், உண்டனள், உண்டனர், உண்டது, உண்டன, உண்ட எனவும் நிகழ்காலத்துக்கண் உண்கின்றனன், உண்கின்றனள், உண்கின்றனர், உண்கின்றது, உண்கின்றன எனவும், எதிர்காலத்துக்கண் உண்பன், உண்பள், உண்பர், உண்பது, உண்பன எனவும் வரும் உண்கு என நின்ற எதிர்காலச் சொல் பன்மை உணர்த்தும் அகரம் ஏறியவழி உண்க என வியங்கோள் பொருண்மைப்படும் ஆகலின், ஆங்கு உண்குவ என வகர உயிர் மெய் கொடுக்கவேண்டுதலின் வகரமென ஓதல் வேண்டுமென்க" இவ்வுரையில் தமிழ் வினைச்சொல் அமைப்பில் ஏற்படும் ஒரு 'மயக்கத்'தைத் (ambiguity) தவிர்க்க 'வ'கரம் தேவை என்கிருர்.

(எ. டு.) அவை உண்க; அவை உண்குவ.

முன் வாக்கியம் வியங்கோள் வினைமுற்று வாக்கியமாகவும், பின் வாக்கியம் பால் விகுதி ஏற்ற தெரிநிலை வினைமுற்று வாக்கியமாகவும் செயல்படும். வியங்கோள் வினைமுற்றைப் பால்விகுதி ஏற்ற தெரிநிலை வினைமுற்றினின்றும் வேறுபடுத்தறிய 'வ'கர ஈறு வேண்டும். அல்லாக்கால், எது வியங்கோள், எது பால்ஈறு பெற்ற வினைமுற்று என்பது சொல்லமைப்பு நிலையில் தெரியுமாறில்லை. எனவே, வகரம் எனத் தனியே ஒன்று தேவை என்பதை அமைப்பொழுங்கு காட்டி விளக்கும் திறன் பிற உரைகளில் காணுத ஒன்ரும்.

கிளவி. 17-ஆம் நூற்பாவுக்கு அவர் எழுதும் உரை புதியதாகவும் பொருத்தமுடையதாகவும் தெரிகிறது. 'தகுதிபற்றியும் வழக்குப் பற்றியும் நடக்கும் இலக்கணத்தில் அவற்ருேடு தொடர்புடைய சொற்கள் (பக்கச்சொல்) வழங்கப்படுதல் வழுவன்று' என்ற கருத்துப்பட ஏனைய உரைகாரர் எழுதிச் சென்றனர். இவ்வுரைகட்கு அவர் காட்டும் காட்டுக்கள் செத்தாரைத்துஞ்சினுர்

(தகுதி) என்பதும், மீயடுப்பு (வழக்கு) என்பதும் ஆம். தெய்வச் சிலையார் தகுதி, வழக்கு, பகுதிக்கிளவி என்ற மூன்றிலும் பிறரி னின்றும் வேறுபட்டு, 16-ஆம் நூற்பாவோடு தொடர்பு படுத்தி உரை வரைகிறார். 16-ஆம் நூற்பாவில், செப்பின் கண்ணும் வினு வின் கண்ணும் சினைக்கிளவிக்கு சினைக்கிளவியும் முதற்கிள விக்கு முதற்கிளவியும் தான் ஒப்பிலும் உறழ்விலும் வரல் வேண்டும் என்று விதி கூறப்படுகிறது

(எ. டு.) சாத்தன் மயிர் நல்லவோ கொற்றன் மயிர் நல்லவோ? (சினை)

எம் அரசனின் நும் அரசன் முறை செய்யும். (முதல்)

இதற்கு மாருக,

இவள் கண் நல்லவோ இக்கயல் நல்லவோ?

என்ருற்போல, சினையும் முதலும் மயங்கும் வாக்கியங்கள் வந்தால் என் செய்வது? இதை நினைவு கூர்ந்த தெய்வச்சிலையார், 17-ஆம் நூற்பா மூலம் இதற்கு விதி அமைக்கிறார் தொல்காப்பியர் எனக் கருதி விளக்கம் செய்கிறார். முதற்கிளவி எது? சினைக்கிளவி எது? என்பதைச் சொல்நிலையில் (Form level) வேறுபடுத்தறிவது அவசியம். அவ்விரண்டும் இம்மாதிரி ஒப்புக்காட்டப்படும் நிலை உண்டென்றும், அதற்கும் அனுமதி (Provision) இங்கு தரப்படு கிறது என்றும் தெய்வச்சிலையார் எண்ணி உரைப்பது பொருத்த மாகத்தெரிகிறது பிற உரையாசிரியர்கள் இங்குக் காட்டும் உதாரணங்களைத் தெய்வச்சிலையார் 'அவையல் கிளவி மறைத் தனர் கிளத்தல்' என்ற நூற்பா உரையில் அடக்குவார்.

சொல்லின் தன்மை பற்றிய பெயரியல் 2-வது நூற்பா உரை யில் மொழித்தத்துவம் (Philosophy of language) ஒன்றைத் தெளிவுபடுத்துகிறார். இவர் உரை இன்றைய மொழியியல் கொள் கையோடு ஒத்துக் காணத்தக்கதாக இருக்கிறது. அந்த உரை வருமாறு:—

'சொல்லினற் குறிக்கப்பட்ட பொருளின் தன்மை ஆராய் தலும், சொல்லின் தன்மை ஆராய்தலும் சொல் தன்னுலே ஆகும் எ. று. (எ. டு.) நிலம் என்பது பொருளின் தன்மை ஆராய்வார்க்கு மண்ணினன் இயன்றதோர் பூதம் என்ருயிற்று. சொல்லின்

தன்மை ஆராய்வார்க்குப் பெயர்ச்சொல் என்ருயிற்று. அதனுன் இருபகுதிய சொல் நிலைமை என்றவாறு.''[7] ஹெம்சிலாவ் என்கிற மொழியியல் பேராசிரியர் ஒரு சொல் (sign), சொன்மை (Form), பொருண்மை (substance) என்ற இருபகுதிகளை உடையது என்று ஒரு கோட்பாட்டை வலியுறுத்தித் தன் ஆய்வை நடத்துவார். அக்கோட்பாட்டோடு இவ்வுரைக் கருத்து ஒத்திருப்பதைக் காணலாம். பிறர் உரைகளில் இது காணப்படாததோடு, அவை எல்லாம் மேம்போக்கானதாகவும் அமைந்துவிடக் காண்கிரேம்.

'வேற்றுமைத் தொகையே வேற்றுமை இயல' என்ற நூற்பா உரையில்[8] 'உலகம் உவப்ப' எனத் தொடங்கும் பாடல் வரிகளை ஒட்டிக்காட்டி, 'எல்லாத்தொகையும் ஒரு சொன்னடைய' என்ற கருத்தை விளக்குவது, மொழியமைப்பை அவர் எவ்விதம் புரிந்து கொண்டுள்ளார் என்பதை நன்கு எடுத்துக்காட்டும். இன்றைய மொழியியலார் மேற்கொள்ளும் தழுவு தொடரன் ஆய்வோடு (Immediate constituent analysis) இது ஒத்து நடக்கக் காணலாம்.

வேற்றுமை மயங்கியல் 28 வது நூற்பாவுக்கு இவர் வகுத்த உரைச்சிறப்பையும்,[9] பத்துவகை எச்சங்கள் பற்றிய இவரது கருத்துத் தெளிவையும்[10] குறிப்புவினைகுறித்த இவரது சிந்தனைப் போக்கையும்[11] விளக்கும் கட்டுரைகளில் அவற்றைக் கண்டு தெளிக. இன்னும் பல செய்திகளை விரிவஞ்சி இங்குக் காட்டவில்லை.

சில சொற்களுக்கு இவர் தரும் இலக்கணக் குறியீடு அச் சொற்களின் தொழின்மையை (function) மனத்தில் கொண்டு அமைகிறது. கிளவி. 2 வது நூற்பாவில் காணப்படும் 'சிவணி' என்ற சொல்லை எல்லோரும் (கல்லாடர் தவிர்த்து) 'வினையெச்சம்' என்று கருதுவர். இவர் அதனை 'ஒடுப்பொருண்மை தரும் சொல்லாக'க் கருதுவார். ''சிவணி என்பது வினைஎச்சமன்று; ஒடுவின் பொருண்மை தோன்ற வந்தது, தாயொடு கூடி மூவர் என்ருற் போல''.[12] 'சிவணி' என்ற சொல்லின் அமைப்பு வினைஎச்ச அமைப்பு; ஆனுல் அதன் தொழின்மை வேற்றுமைப் பொருண்மை தந்து நிற்கிறது என்பது இவர் கருத்து. செய்து. வாய்பாட்டு வினைஎச்சம் தன் வினைமுதல் வினை கொள்ளும். ஈண்டு அவ்வாறு கொள்ளாமையே இவ்விளக்கத்துக்கு காரண மாக அமைந்திருக்க வேண்டும்.

இவ்வாறே, 'உயர்திணை' என்பதை வினைத்தொகையாக மற்றவர் எண்ணி எழுத, இவர் பண்புத்தொகையாகக் கருதுகிறார். "உயர்வான மென்றாற் போல வினைத்தொகை ஆகாதோ வெனின், வினையின் தொகுதி காலத்தியலும் என்றாராதலின் ஈண்டுக் காலம் தோன்றாமையின் ஆகாதென்க." என எழுதுகிறார்.[18]

'உயர்ந்த மனிதன்' என்பதில் உள்ள 'உயர்ந்த' என்பது எவ்வாறு பெயரெச்சமாகாது பெயரடையாக (Adjective) நிற்கிறதோ, அதேபோல 'உயர்திணை' என்பதில் உள்ள 'உயர்' என்பது 'உயர்வு' என்னும் பண்புகுறிக்கும் சொல்லாக நிற்கிறதேயன்றி, காலங்கரந்த பெயரெச்சமாக நிற்கவில்லை.

சொல்லதிகார நூற்பாக்கள் அனைத்துக்குமே இவரது உரை சாலவும் பொருந்தி உள்ளது எனல் முடியாது. (எ. டு,) கிளவி. 40 ஆம் நூ. உரையில் மயக்கம் உண்டு. ஆனால் ஒப்பிட்டு நோக்கும் போது இவர் உரைத்திறன் புலனாகும்.

அடிக்குறிப்பு

1. தொல். சொல். தெய்வச்சிலையார் உரை. கழகப்பதிப்பு, 1963. பக். 2.
2. ஷ பக். 2.
3. P. S Subramania Sastri, History of grammatical theories in Tamil, Madras, 1934. பக். 108.
4: தொல். சொல். தெய்வச்சிலை. பக். 4.
5. டாக்டர். அகத்தியலிங்கம், டாக்டர். இராம. சுந்தரம், தொல்காப்பியச் சொல்லதிகார முதற் சூத்திரம், செந்தமிழ் தொகுதி 65, பகுதி. 1. செப். 1969.
6. தொல். சொல், தெய்வச்சிலை. பக். 8.
7. ஷ. பக். 89.
8. ஷ. பக். 198-200.

9. Dr. P. Kothandaraman, Relative participle. (stencilled), Seminar on Tolkaappiyam, Annamalainagar. 1970.

10. N. குமாரசாமி ராஜா, தொல்காப்பியர் கூறும் எஞ்சு பொருட் கிளவிகள், இந்தியப் பல்கலைக்கழகத் தமிழாசிரியர் இரண்டாவது மாநாடு, திருச்சி, 1970.

11. டாக்டர். வி. ஐ. சுப்பிரமணியம், ஒற்றுமைப்படுதல், கழகத்தின் ஆயிரத்தெட்டாவது வெளியீட்டு விழா மலர், சென்னை. 1961.

12. தொல். சொல். தெய்வச்சிலை. பக். 4.

13. ஷை, பக். 3.

தமிழ், இருளமொழி எண்ணுப்பெயர்

திரு. ஆர். பெரியாழ்வார்
அண்ணமலைப் பல்கலைக் கழகம்

இருளமொழியும் தமிழ்மொழியும் திராவிட மொழிக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்தவை. இருளர் என்னும் நீலகிரி வாழ் பழங்குடி மக்களால் பேசப்படும் மொழி இருளமொழி. இவ்விரு மொழிகளிலும் காணப்படும் எண்ணுப்பெயர் பற்றி ஆராய்வதே இக்கட்டுரையின் நோக்கம். ஒன்று முதல் பத்து முடிய அமைந்துள்ள எண்களைத் தனிநிலை எண்ணுப்பெயர் என்றும், பதினொன்று முதல் உள்ள ஏனைய எண்களைத் தொகைநிலை எண்ணுப்பெயர் என்றும் இருவகையாகப் பிரிக்கலாம். எல்லாத் திராவிட மொழிகளிலும் மேலே குறிப்பிட்ட முறையில்தான் எண்ணுப் பெயர்கள் அமைந்துள்ளன. கால், அரை, முதலாகிய கீழ்வாய் இலக்கங்கள் இங்கு எடுத்துக்கொள்ளப்படவில்லை.

தனிநிலை

ஒன்று முதல் பத்துவரை உள்ள எண்களும், நூறு, ஆயிரம், இலட்சம், கோடி ஆகிய எண்களும் தனிநிலை எண்ணுப்பெயர் வகையில் அடங்கும். இருளமொழியிலுள்ள தனி எண்கள் பின்வருமாறு.

ஒண்டு	ஆறு	நூறு
ரெண்டு/ரண்டு	ஏளு	ஆயிர/சாவிர
மூண்டு	எட்டு	லச்ச
நேலு	ஒம்பது	
அஞ்சு	பத்து	

தொகைநிலை

தொகைநிலை எண்ணுப் பெயர்களை இரண்டு வகையாகப் பிரிக்கலாம். அவை கூட்டல் தொகை எண்ணுப் பெயர் (additive type), பெருக்கல் தொகை எண்ணுப்பெயர் (multiplication) என்பன. பதினொன்று பனிரண்டு என்பனபோல வருவன கூட்டல் தொகை எண்ணுப் பெயர்கள். பத்தும் ஒன்றும் கூட்டப்பட்டு பதினொன்று வருவதால் அது கூட்டல் தொகை. இருபத்தொன்று (இருபது+ஒன்று), இருபத்திரண்டு (இருபது+இரண்டு) முதலியனவும் இவ்வகையில் அடங்கும். இரண்டு முதலியவற்றைப் பத்து முதலியவற்றோடு பெருக்கும் போது வரும் தொகைப்பெயர்களைப் பெருக்கல் தொகை என்கிறோம்.

கூட்டல்தொகை

பத்து+ஒண்டு → பதினொண்டு / பதினொண்ணு

பத்து+ரெண்டு / ரண்டு → பன்னெண்டு

பத்து+மூன்று → பதமூன்று / பதிமூண்டு

பத்து+நேலு → பதநேலு / பதிநேலு

பத்து+ஏளு → பதனேளு

பத்து÷ஒம்பது → பத்தொம்பது

பெருக்கல் தொகை

ரெண்டு/ரண்டு	×	பத்து	→	இருவது
மூண்டு	×	பத்து	→	முப்பது
நேலு	×	பத்து	→	நாப்பது
அஞ்சு	×	பத்து	→	அம்பது
ஆறு	×	பத்து	→	அறுபது
ஏளு	×	பத்து	→	எளுவது
எட்டு	×	பத்து	→	எம்பது
ரெண்டு/ரண்டு	×	நூறு	→	எரநூறு
மூண்டு	×	நூறு	→	முந்நூறு

நேலு	× நூறு	→	நேநூறு
அஞ்சு	× நூறு	→	அய்நூறு/அயிநூறு
ஆறு	× நூறு	→	அறநூறு
ஏளு	× நூறு	→	எளநூறு/ஏளுநூறு
எட்டு	× நூறு	→	எட்டுநூறு

ஒப்புமை

செந்தமிழிலும், பேச்சுத்தமிழிலும் இருளமொழியிலும் உள்ள எண்ணுப் பெயர்களை வகைப்படுத்திக் கீழே ஒரு பட்டியல் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. இப்பட்டியலின் வாயிலாக இருள மொழிக்கும் பேச்சுத் தமிழுக்கும் உள்ள நெருக்கம் புலனாகும்.

தமிழ் (எழுத்து)	பேச்சுத்தமிழ்	இருளமொழி
ஒன்று	ஒண்ணு	ஒண்டு
இரண்டு	ரெண்டு	ரெண்டு/ரண்டு
மூன்று	மூணு	மூண்டு
நான்கு	நாலு	நேலு
ஐந்து	அஞ்சி	அஞ்சு
ஆறு	ஆரு/ஆறு	ஆறு
ஏழு	ஏளு/ஏழு	ஏளு
எட்டு	எட்டு	எட்டு
ஒன்பது	ஒம்பது	ஒம்பது
பத்து	பத்து	பத்து
பதினொன்று	பதினொண்ணு	பதினொண்ணு/பதினொண்டு
பனிரண்டு	பன்னிரெண்டு/பன்னெண்டு	பன்னெண்டு
பதின்மூன்று	பதிமூணு	பதமூண்டு/பதிமூண்டு
பதினான்கு	பதிநாலு	பதநேலு/பதிநேலு

பதினைந்து	பதினஞ்சு	பதனஞ்சு
பதினாறு	பதினாரு/பதினாறு	பதனாறு
பதினேழு	பதினேளு/பதினேழு	பதனேளு
பதினெட்டு	பதினெட்டு	பதனெட்டு
பத்தொன்பது	பத்தொம்பது	பத்தொம்பது
இருபது	இருவது	இருவது
முப்பது	முப்பது	முப்பது
நாற்பது	நாப்பது	நாப்பது
ஐம்பது	அம்பது	அம்பது
அறுபது	அறுவது/அருவது	அறுயது
எழுபது	எளுவது/எழுவது	எளுவது
எண்பது	எம்பது	எம்பது
தொண்ணூறு	தொண்ணூரு/ தொண்ணூறு	தொண்ணூறு
நூறு	நூரு/நூறு	நூறு
இருநூறு	எரநூரு/எரநூறு	எரநூறு
ஐநூறு	அய்நூரு	அய்நூறு/அயிநூறு
அறுநூறு	அரநூரு/அரநூறு	அறநூறு
ஏழுநூறு	எளநூரு/எழநூறு	எளநூறு
எண்ணூறு	எண்ணூறு/எண்ணூரு	எட்டுநூறு
தொள்ளாயிரம்	தொள்ளாயிரம்	தொள்ளாயிர
ஆயிரம்	ஆயிரம்	ஆயிர/சாவிர
பத்தாயிரம்	பத்தாயிரம்	பத்தாயிர
இலட்சம்	லட்சம்	லச்ச
கோடி	கோடி	கோடி

ஒலிமாற்றம்

தமிழ் மொழியிலுள்ள ஒலிகட்கு நிகராக இருள மொழியில் உள்ள ஒலிகளைப்பற்றிய ஒரு குறிப்பு பின் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது.

	தமிழ்மொழி	இருளமொழி
1.	—ன்ற்—	—ண்ட்—
	ஒன்று	ஒண்டு
	மூன்று	மூண்டு
.2	இ	φ`/
	இரண்டு	ரண்டு / ரெண்டு
3.	—ஆ—	—ஏ—(ɛ:)
	நான்கு	நேலு (nɛ:lu)
	நாலு	
4.	—ந்த்—	—ஞ்ச்—
	ஐந்து	அஞ்சு
5.	ழ்	—ள்—
	ஏழு	ஏளு
6.	—ன்ப்—	—ம்ப்—
	ஒன்பது	ஒம்பது
7.	—ண்ப்—	—ம்ப்—
	எண்பது	எம்பது
8.	—ப்—	—வ்—
	இருபது	இருவது
9.	—ற்ப்—	—ப்ப்—
	நாற்பது	நாப்பது

சிந்தனைக்குசில

இருளமொழியில் காணும் ஒலிமாற்றம் பற்றிக் கீழ்க்காணும் செய்திகளை ஊகிக்கலாம். பழந்தமிழிலிருந்து இருளமொழி பிறந்

திருக்கலாம் என்ற கொள்கை நிறுவப்படுமானால் தமிழ் "-ன்ற்-" இருளமொழியில் "-ண்ட்-" ஆக மாறிற்று எனலாம். ஆனால் இந்த விதிக்கு மாறாகவும் சில சொற்கள் உள்ளன. காட்டாக, "பன்றி" என்றசொல் "பண்டி" என்றாகாமல் "பன்றி" என்றே நிற்கிறது. இவற்றுக்குச் சரியான விளக்கம் தந்தாகவேண்டும். தமிழ் மொழியிலுள்ள "இரண்டு" என்பது 'ரெண்டு" என்றும் "ரண்டு" என்றும் இருளமொழியிலுள்ளது. இரண்டு என்பது இருளமொழி யில் "ரெண்டு" என்றாகிப் பிறகு "ரண்டு" என்று மாறிற்றா? அல்லது இகரம் கெட்டு நேரடியாக "ரண்டு" என்று மாறிற்றா? இதற்கு இப்போது விடைகூற இயலவில்லை. தமிழ் மொழியிலுள்ள "-ஆ-" இருளமொழியில் "-ஏ-" (ɛ:) ஆக "நகர, மகர" ங்களுக் கும் 'லகரத்திற்கும்' இடையில் வரும்பொழுது மாறுகிறது. தமிழ் மொழியிலுள்ள "நாலு" இருள மொழியில் "நேலு" (nɛ:lu) என்றும், தமிழ்மொழியிலுள்ள "மாலை" இருளமொழியில் "மேலெ" (mɛ:le) என்றும் தமிழ் மொழியிலுள்ள "நாக்கு" இருளமொழியில் "நேலங்கெ" [nɛ:lange] என்றும் மாறுகின்றன.

தமிழ் மொழியிலுள்ள "-ன்ப்-" "-ண்ப்-" "-ற்ப்-" "-ந்த்-" என்பவை இருளமொழியில் "-ம்ப்-" "-ப்ப்-" "-ஞ்ச்-" என்று மாறுகின்றன. தமிழ் மொழியிலுள்ள "-ழ்-" இருளமொழி எண் களில் "-ள்-" ஆக மாறுகிறது. தமிழ் மொழியிலுள்ள "-ழ்-" இருள மொழியிலுள்ள எண்களைத் தவிர ஏனைய சொற்களில் -ள்-, -ഴ്-, -க்-, -ய்- என்று மாறுகின்றது. தமிழ் மொழியில் இரு உயி ரெழுத்துக் கிடையே வரும் "-ப்-" இருளமொழியில் "-வ்-" என்று மாறுகிறது.

முடிபு

இக்கட்டுரையில் எண்ணுப் பெயர்களைப் பற்றிய செய்திகளை மட்டுமே கண்டோம். இருளமொழியின் எல்லாக் கூறுகளையும் ஆராய்ந்து பார்த்தால் நமக்குச் சில புதிய செய்திகள் கிடைக் கலாம். தமிழ் மொழிக்கும் இருளமொழிக்கும் உள்ள தொடர்பை யும் அதன் பின் தெளிவுபடுத்தலாம். இதன் வாயிலாகத் திராவிட மொழியியற் பகுதியிலும் சில விளக்கங்கள் கிடைக்க வாய்ப்பு உண்டு.

A Study of synonyms in Tamil

K. BALASUBRAMANIAN
Annamalai University

The study of synonyms in Tamil is not new. Ancient grammarians starting from Tolkappiar and the authors of Nikantus recognize the existence of synonyms and give lists of synonyms.[1] Semantics, that branch of linguistics which deals with the study of meaning treats synonymy in its various aspects. In this paper the different aspects of Tamil synonyms are studied from the point of view of Modern Linguistics.

When one studies the relationship between words and their meanings three types of situations arise.

monosemy, one word — one meaning[2]
polysemy[3], one word — several meanings, and
synonymy, several words — one meaning.

Two (or more) items are synonymous if the sentences which result from the substitution of one for the other have the same meaning (Lyons 1968 : 42).

Thus the words *uyarnta* and *neṭiya* are synonymous as the sentences *atu uyarnta maram* and *atu neṭiya maram* both mean 'It is a tall tree'. But if we carry out this substitution test with further sentences we get different results. Either substitution test is not possible as in the sentence *iikai uyarnta kuṇam*

'philanthropy is a superior quality', where *neṭiya* cannot be substituted or the meaning of the sentence is changed as in the sentences *avaṉ uyarnta maṉitaṉ* "He is a man of superior qualities' and *avan neṭiva maṉitaṉ* 'He is a tall man".

Complete or integral synonyms which are interchangeable in all the contexts in which they occur. eg. *col* and *kuuṟu* both have the same meaning 'to say' in common,[4] *Partial synonyms* which are interchangeable in some contexts but not in others. In the examples given, *uyarnta.* has meaning 'tall' and 'long'. Both the words are synonyms.

A polysemic word can be synonymous with two different words with reference to its different meanings. The word *uyarnta* is synonymous with *neṭiya* with reference to its meaning 'tall' and it is synonymous with *meel* in its meaning 'superior' as in the phrases *uyarnta caati, meel caati* 'superior castes'. Therefore a study of synonyms should bring out the similarities and differences between the synonyms. Synonyms show different patterns with referance to their distribution. Further, synonyms are used for stylistic purposes by writers and poets. Tamil synonyms will be studied here with reference to these different aspects.

. Complete or integral synonyms are rare in ordinary language. But they are commonly found in scientific technical nomenclature (cf. Ullmann, 1964: 141). In Tamil text books of Science English terms (in Tamil script), newly coined or translated Tamil terms and borrowings from Sanskrit are freely used without change of meaning. The words *col* and *kuuṟu* 'to say' referred to constitute a set of complete synonyms used in ordinary language other then technical nomenclature.

As seen earlier, substitution test will reveal the differences and similarities between partial synonyms. The following can be added to the examples given above:

Eg. : *iṉiya* and *tittitta* 'sweet' are interchangeable in instances like *iṉiya paḻam* and *tittitta paḻam* 'sweet fruit'. While *iniya kaatchi* 'sweet scene' is possible **tittitta kaatchi* is not possible.

In addition to substitution test the differences between synonyms can be brought out by finding their opposites or antonyms (cf. Ullmann, 1964 : 143, 4).

Eg. : *iniya* 'sweet' is opposed to *kaitta* 'bitter' and *kaṭiya* 'harsh' while *tittitta* 'sweet' is opposed only to *kaitta* 'bitter'. Therefore *iṉiya* is synonymous with *tittitta* when it means the opposite of *kaitta* but not when it means the opposite of *kaṭiya.*

There are certain sets of synonyms though interchangeable in the same context show the differences in the style of the speaker or the social level of the speaker. The words *peṇṭaaṭṭi* and *maṉavi* 'wife' occur in the sentences *avaḷ en peṇṭaaṭṭi* and *avaḷ eṉ maṉaivi* 'She is my wife'. But *peṇṭaaṭṭi* is used in the colloquial speech and *maṉaivi* in the platform or literary style.

In different languages in different periods there are certain clusters of synonyms or *centres of attraction.* The most interesting subject of a given community at a given time will attract synonyms from all sources. When the interest in the subject decreases the number of synonyms also decreases. (Ullmann 1964 : 149).

In *puṟam* literature there were a number of synonyms refering to 'enemy' : *pakaivar, ollaar, nooṉaar, oṉṟalar, naṇṇalar, ceṟṟaar, ceṟunar, iṉṉaar, eṇṇalar, naḷḷaar, poruntalar, ceerar, tevvar* etc.

The synonyms available in a language constitute an invaluable resource for stylistic purposes in any kind of writing. The

stylistic use of synonyms falls into two categories (1) *choice between synonyms* and (2) *combination of synonyms.*

Choice between synonyms is very important for style in poetry or prose. The following example will elucidate this principle.

> takkaar takavilar eṉpatu avaravar
> eccattaaṟ kaaṇa-p-paṭum.
>
> — Thirukkuraḷ : 114.

In this verse the word *eccam* refers to 'childran'. There is also another common synonym *makkaḷ*. Though this word rhymes with the first word in the first line of the verse it was not preferred by the poet and *eccam* was used instead. *eccam* literally means 'the remnants' and thus pictures one's children as 'those who inher and exhibit the character of the parent'. But the other word *makkaḷ* cannot bring out all these implications. In *kaṇṭaṉaṉ kaṟpiṉukkaṇiyai* (Kambaraamayaṇam) 'He saw the adornment of chastity" *kaṇṭaṉaṉ* 'saw-he' is used instead of *paarttaṉaṉ* or *nookkiṉaṉ* in order to alterate with the second word.

There is also another kind of choice where, in a construction the head words are chosen to suit the native or borrowed nature of the attributes.

eg. *piratama mantiri* / *talaimai amaiccar* } 'prime minister'

Combination of synonyms can be made in two ways: either the synonyms may occur at intervals or they may be juxtaposed. The first is called **variation** and the other **collocation.**

The technique of collocation is employed to make one's meaning clear and more emphatic. In Tamil, there are such collocations called miimicai-c-col.[5]

eg. ooṅkiyuyarnta. "to become high"

Some such expressions include borrowed words also as one of the components.

eg. naṭu matti "the very middle"
diccikkuḷi "ditch"

NOTES

1. Cf. Tolkaappiam, Collatikaaram 297, 399, 299, 320 etc. Neeminaatam 55, 56 etc., Naṉṉul 272, 456, 478. There are a number of Nikaṇṭus like *ceentaṉ tivaokaram*, *piṅkalantai*, cuuṭaamani ete. (cf. Tamil Lexican Vol. 1, pp. LXIX-XCVI).

2. The words *word* and *meaning* are us d instead of the technical terms *name* and *sense* in order to avoid too much of technicality. (cf. Ullmann, 1959 : 69).

3. Another variety of multiple meaning homonymy two or more words having the same phonemic shape (eg. *aṭi* 'foot' and *aṭi* 'to beat') is not relevant for our purpose here.

4. These two words are interchangeable in written Tamil. In spoken Tamil *kuuṟu* is not used. The writer is not able to find a setup of complete synonyms in Spoken Tamil.

5. Cf. Naṉṉuul 3.8.

Ref: Lyons, John : 1968. Introduction to theoretical linguistics.

Ullmann, Stephen : 1964. Semantics . An introduction to the science of meaning.

Tamil Isoglosses

Dr. K. KARUNAKARAN
Annamalai University

Introduction. The central problem in Tamil dialectology is the problem of studying divergent systems distributed horizontally and vertically. In Tamil dialectology we also study the local differences in a speech area i.e., the study of different dialects and the variations and relationship between them.

Isoglosses: An isogloss is an imaginary line delimiting the area in which one may find a particular linguistic feature of grammar, pronunciation or vocabulary.

In this paper it is intended to employ and define two technical terms, viz., 1. Exclusive isoglosses, and 2. Inclusive isoglosses. Those isoglosses which are confined to a particular speech area or found in a particular speech area only are called *exclusive isoglosses,* Those isoglosses which include two or more speech areas or which are common to two or more regions are called *inclusive isoglosses*. Isoglosses are found mainly in the following three levels viz., phonemic, grammatical and lexical levels of languages or dialects.

1. Nanjilnad dialect*

In the Nanjilnad dialect there are a number of exclusive isoglosses in all the three levels viz., phonological, grammatical and lexical.

Phonological isogloss : The most striking phonological isogloss is R isogloss. The phoneme /R/ is found only in this dialect of Tamil and hence it is an exclusive isogloss. (For ex. in items like *aRu* 'cut', *maRa* 'forget').

Grammatical level : In the grammatical level also a number of exclusive isoglosses are found. The instrumental case suffixes – *vacci, – koṇṭu, – iṭṭu* are found exclusively in this dialect. The genitive case suffix *-akke* (*enakke makan* 'my son') is an exclusive grammatical isogloss found in this dialect. The present tense suffixes *-k-*, *-kk-* and *-ϕ-* are found exclusively in this dialect of Tamil.

eg.	*kuḷi-kk a : n*	'bathes - he'
	aḷu-k–a : n	'weeps - he'
	tiri-ϕ-a : n	'wanders - he'

The verbal participle of *viṭu* is an exclusive isogloss in this dialect.

avan colli kiṭṭu po : na : n 'having said he went'

But in most of the other dialects the corresponding form is *avan colliṭṭu po : n : an* 'having said he went'. The loss of third person neuter singular pronominal termination is also an exclusive isogloss in this dialect.

For example, *atu vantutu* 'came-it' corresponds to *atu vantu* 'came-it' in the Nanjilnad dialect. *-a : kkum* is an emphatic marker in this Tamil dialect and it is an exclusive isogloss. eg. *avan a:kkum vanta:n* 'It is he who came'. The ordinal suffix *-a : matte* which is found in the following example, *na : l – a : matte* 'fourth' is an exclusive isogloss found in this dialect.

Lexical isoglosses : In the lexical level too many lexical items are exclusively found in this dialect. Some of such peculiar lexical items are listed below.

Lexical item	Meaning
a : cce	'day'
cemma: n	'cobbler'
koravan	'basket maker' etc.

The Nanjilnad speech area is bounded by so many exclusive isoglosses which are concentric in nature. So as per the definition of focal area we can say that Nanjilnad speech area is a *focal area*. For this kind of classification of dialect area there is an evidence in Prof. Hans Kurath's work viz., '*The Dialect Atlas of New England*'. This atlas shows a number of such concentric isoglosses focussing on *Boston Area*. Hence Prof. Kurath calls this area as a *Focal Area*.

2. **Southern dialect**

This dialect is being spoken in the districts Madurai, Tinneveli and Ramnad. In the *phonological level* the merger of

{ *ḷ* / *ḷ* } > *ḷ*

is an inclusive isogloss.

In the grammatical level also there are some isoglosses which are found exclusively in the southern dialect of Tamil. The epicene and honorific singular suffix -*vukaḷ* is an exclusive isogloss.

eg. *a-vukaḷe* 'they' (hum.) (Acc.)

The instrumental case suffix -*e*+*vacci* is also an exclusive isogloss found in this dialect.

eg. *katti-e-vacci* 'with the knife'

–*mka* is the imperative plural suffix in this dialect and it is found only in the imperative forms like *va* : *mka* 'come', *po* : *mka* 'go' etc. It is not found in the statements like *avan vanta* : *n*

'he came', *na:n paṭiccen* 'I read' etc. This type of statements with *-mka* are prevelant in the Kongu dialect of Tamil.

There is an isogloss in the grammatical level that separates Tinneveli dialect from that of the southern dialect. The present tense suffix *-t-* is an exclusive isogloss found in the Tinneveli dialect.

eg. *collu-t-a : n* 'says - he'

In the lexical level also there are many lexical items which are found exclusively in this dialect of Tamil.

Lexical item	*Meaning*
i : ramka : yam	'onion'
aṉṉa : cci	'a referrence term' etc.

3. Northern dialect

Northern Tamil dialect is the one that is being spoken in the districts of Madras, Chingleput, North Arcot and a part of South Arcot.

Phonological isogloss: In the phonological level there is an isogloss which is found exclusively in this dialect of Tamil.

ḻ > y isogloss

eg.	paḻam	>	payam	'fruit'
	keḻavan	>	keyavan	'old man' etc.

Grammatical level: There are seven exclusive isoglosses which are found in this dialect.

Locative case suffix -a:ṉṭe

eg. enna : ṉṭe 'with me'

Ablative case suffix a:ṉṭeruntu

eg. ra:mana:ṉṭeruntu 'from Raman'

Purposive case suffix -kko:caram

eg. enakko:caram 'for my sake'

Verbal participle of koḷ -kiṉu

eg. colli kiṉu 'telling'

Conditional suffix -mka:ṭṭi. This occurs ofter the negative suffix -a :-.

eg. var–a:–mka:ṭṭi 'if doesn't come'

Feminine singular suffix : –ci

eg. cakkili–ci 'female of chakkiliyar caste

ki : tu 'it is' (irukkiṟatu and irukkutu are the corresponding forms in other dialects).

Lexical isoglosses : In the lexical level also there are a number of lexical items which are found exclusively in this dialect.

Lexical item	*Meaning*
duḍḍu	'money'
tunnu	'eat'
nayna :	'father' etc.

4. Eastern dialect

Eastern Tamil dialect is the one that is being spoken in the districts of Tanjore, Trichy and a part of South Arcot.

Phonological isogloss : The most striking phonological isogloss that is found exclusively in this dialect of Tamil is the ḻ isogloss.

eg. paḻam 'fruit'
keḻavan 'old man' etc.

Grammatical isogloss :

Conditional suffix -kiṭṭi. This sufflx -kiṭṭi occurs only after the negative suffix -a :-.

eg. var-a :-kiṭṭi 'if doesn't come'

Lexical isoglosses : In the lexical level also there are many lexical items which are found exclusively in this dialect of Tamil.

Lexical item	*Meaning*
empḻatu	'eighty'
tḻa : yram	'nine hundred'
malla : ṭṭe	'ground nut'
kuccukka : ri	'prostitute' etc.

5. Western dialect

Western Tamil dialect is the one that is being spoken in the districts of Coimbatore, Nilgris, Salem and Dharmapuri. This dialect is sub-divided into two groups viz, (1) Kongu dialect and (2) others. This classification is necessary because Kongu area (Coimbatore area) is also bounded by a number of concentric isoglosses which are exclusively found.

5.1. Kongu dialect - Grammatical isoglosses

Genitive case suffix -ra. This suffix -ra occurs with the first and second person singular pronouns.

eg. enra 'my'
unra 'your' (sg.)

Objective case suffix eye-. This sufflx *-eye* occurs with the first and second person singular pronouns.

eg. enneye 'I' (obj.)
unneye 'you' (sg.) (obj.)

Epicene plural suffix -viyaḷ. This sufflx is also used as honorific singular suffix.

eg.	a-viyaḷ-e	'they' (hum.) (obj.)
	i-viyaḷ	'this-he/she' (hon.)

Occurrence of -(u)mka. This suffix *-(u)mka* is added after all the statements.

eg. avan vanta : n-umka 'he came'

Lexical isoglosses :

Lexical item	*Meaning*
apḷe	'then'
a : ya :	'mother'
puḷḷe	'girl/daughter' etc.

The above exclusive isoglosses run having a common centre. Hence this area can also be taken as a *Focal Area.*

5.2. Other dialects - Grammatical isogloss :

Genitive case suffixes –u, –o : ṭe

eg.	ennu	'my'
	unnu	'your'
	emkaḷo : ṭe	'our' etc.

Lexical isogloss :

Lexical item	*Meaning*
ka : ṭu	'field/land'
kaṇṭakam	'a measure'
vallam	,, etc.

Conclusion

On the basis of the above mentioned isoglosses an attempt is made here to give a preliminary classification of Tamil isoglosses and dialects. In conclusion it is to be stated that the chief use of having the exclusive and inclusive isoglosses will help linguists in the preparation of Tamil dialect atlas. By marking the exclusive and inclusive isoglosses by differently shaped symbols, one can have the alternatives and exclusive usages of linguistic features in a dialect map and a number of such dialect maps in turn will constitute a perfect dialect atlas of Tamil dialects.

---

* The author is deeply indebted to his Professor, Dr. S. Agesthialingom for having permitted him to use his grammar — *A Generative Grammar of Tamil.*

Treatment of cases in Astādhyāyī and Tolkāppiyam - A Comparative Study

Dr. K. MEENAKSHI
Annamalai University

Panini's main contribution to the study of syntax is his Kāraka theory. Kāraka is defined as the relationship existing between the noun or noun-phrase and a verb or verb phrase. Kāraka relation coresponds to the underlying or deep-structure relations of transformational grammar.

Kārakas are defined semantically as follows: The term apāndāna denotes the relation of movement away from a fixed point. (P 1. 4. 24) Sampradāna means the person or object whom one has in view in relation to Karman (P. 1. 4. 32) Karaṇa is the most effective means in accomplishing an object. (P 1. 4. 42); adhikaraṇa denotes the locus of an action (P. 1. 4. 45); Karman s the most desired of the agent. (P. 1.4. 49); Kartṛ is independent. (P. 1. 4. 54) and hetu denotes what instigates the agent. (P. 1.4 55)

Each Kāraka is assigned a basic casemarker. (Vibhakti) Apādāna is basically represented by the fifth case. (P. 2. 3. 28); Sampradāna by 4th (P. 2. 3. 13); Karaṇa by the 3rd (P. 2. 3. 18); adhikaraṇa by the 7th (P 2. 3. 36); Karman by the 2nd (P. 2. 3. 2); Kartṛ is again expressed by the 3rd (P. 2. 3. 18).

That the Karaka relations correspond to the deep-structure relation may be illustrated by taking one of the Karakas Viz. Karman and explain how Panini treats it. Karman is defined as the most desired of the agent and it is basically represented by the 2nd case-marker. Second case-form is not the only one form which expresses Karman. Karman can be realized in surface level by the verbal voices, derivational affixes and compounds. For example, the basic sentence *Kumbham Karoti* "he makes the pot" may be represented in the surface level as follows :-

Kumbhah Kriyate 'the pot is made'. Here the Karman is indicated by the passive marker-ya- and the *Ā*tmanepada termination - te of the verb Kriyate (P .3 1. 67 and 1. 3. 13)

The same Karman may be realized by the Kṛt affix -ta as in *Kumbhaḥ Kṛtaḥ* "pot is made". (P 3. 4. 70)

And again it can be expressed in compound as *KumbhaKāraḥ* 'potter' (cf P 3. 2. 1.)

Karman may also be realized by the 6th case - form as *Kumbhasya Karta* "the maker of pots" (P 2. 3. 65)

All these sentences are synonymous. They are transformtionally related as the tranformations do not change the meaning.

These examples show that a single Kāraka can be realized variously in its surface level. Similarly, a single case-marker may represent different Kārakas in its deeper level. For instance, the 3rd case-marker denotes the Kartṛ (agent) ard Karaṇa (instrument) Thus *rāmeṇa bāṇena hato vālī* "Vāli was killed by Rāma" In this sentence *rāmena* and *bāṇena* are in the third case. However rāmeṇa denotes the agent and bāṇena denotes the instruments. This can be understood by transforming the sentence into active as *rāmaḥ bāṇena vālinam ahan* "Rāma killed Vali with an arrow". But it is not possible to have a sentences. *bāṇah rāmeṇa valinam ahan* "The arrow killed Vali with Rama".

It is evident from the above examples that there is no one -one correspondence between the surface and deep level. On the contrary, it is many-many.

Tolkappiyam

According to Tolkāppiyar, the number of cases are eight. He devotes two sutras for each case. The first sutra gives a general definition of a particular case and the second one enumarates its possible places of occurrence. In some cases, it is not strictly in conformity with the functions defined in the previous sutra. The 3rd, 4th, and the 5th cases appear to have more number of functions than the one defined. The 3rd case is defined as denoting Vinaimutal and Karuvi. In the items listed in the next sutra shows that it denotes sociative, causal and comparison also. Similarly the 4th case denotes the dative and purposive. Syntactially, the sociative and causal differ from the instrumental.

If the underlying principle here were syntactical or grammatical relations, he would not have grouped them under one head. As they are represented by a single case-maker he has put them under one. From this one may conclude that his main concern, is to group the items which occur with a particular case-form. At the same time, one finds that he has not completely ignored the grammatical relationship. To quote one instance. Tolkāppiyar says that the relationship of inhabiter and the inhabited is represented by the 6th case. (Tol. Col. 79)*. When he speaks about the free variation of the case, he says that Vāḻccikkiḻamai can be represented either by 6th or by the 7th case. (Tol. Col. 100). Thus, the sentences, *kāṭṭatu yāṉai* and *kāṭṭiṉkaṇ yāṉai* denote only the relationship of the inhibiter and the inhabited though they are represented differently in their surface level.

---

* The number of Tolkāppiyam sutras is based on the Tolkāppiyam-collatikāram ed. by P. S. Subrahmanya Sastri.

However, many sutras are devoted to say where a particular case-form should occur in a sentence and other details. From all these evidences, one is tempted to say that Tolkāppiyar is more concerned with the sentence pattern than the grammatical relationship existing among the constituents of a sentence. Thus, it becomes very difficult to give a general statement regarding the method of treatment of cases in Tolkāppiyam.

The main functions of eaeh case appear to be similar in both, whatever variations we find, are according to the genius of the particular language. As the method of treatment is different in Aṣṭādhyayi, it not confined to explain the case-relationship existing in sentence level but is extended to the word level as explained above. It is not necessary to give the common points but it will be useful if one or two different points are taken from both the grammars and explain how they are treated in the respective grammar.

We shall take the 6th case as an example to show the difierence in the method of treatment. Pāṇini does not include the 6th case under the karakas as it is purely adnominal case nor does he define it as the passessive case. He simply says that the 6th case-marker is used in all the remaining cases. This sutra has been interpreted by Patanjali as the 6th case-affix is required when the kāarakas, apādāna etc. are to be tacitly implied. That is to say that the 6th case-marker is used to represent certain kārakas in their surface level For example. with the root yaj 'to sacrifice" the 6th case-form is used to denote the karana as *ghṛtasya yajate* "he sacrifice with ghee" (p. 2 3 63).

The same sutra has been interpreted as referring to the passessive relation in the kāsika This relation is not explicit from the present sutra of Panini but it is implied in the sutra

2-3-39 wherein he lists certain words which require a 6th case-form optionally. The words master, ruler' etc. listed in the sutra show that the 6th case denotes possessive relationship.

Tolkāappiyar, on the other hand, says that the 6th case-occurs in the sense of kiḻamai (relationship) which is of two types. Viz taṟkiḻamai and piṟtiṉ kiḻamai.

Thus, according to Tolkāppiyam the 6th case is possessive case, whereas in Aṣṭādhyayi, possessive is one of the functions of the 6th case.

Thus, it is clear that the method followed in the treatment of cases by Panini and Tolkāppiyar is entirely different. Panini's is based on the karaka or the deep structure relationship. His case system shows the semantically relevent syntactic relationship existing between noun and the verb or between the noun and tbe forms other than the verb. Tolkāppiyam presents a different picture. His definition of cases is followed by a list of items which occur with a particular case form. The chapter Vēṟṟumai mayaṅkiyal provides with varried informations such as free-variation of cases, place of occurrence of case-forms in a sentence etc.

Quantification and Predictability in Tamil Phonetics

K. MURUGAIYAN
Annamalai University

In this paper an attempt is made to study the quantitative differences in the phonological level, one of the aspects of the Tamil Phonetics. The following laboratory techniques are employed for the invesigation.

1 Techniques used

1.1 Palatographic technique is used to find out the nature and place of contacts while articulating.

1.2 Electro kymograms are prepared to study the overlaping, releasing and durational differences of segmenta sounds when occurring in sequence.

1.3 The formant distributions obtained by Sound Spectrograph are taken into account to determine the qualitative and quantitative characteristics.

1.4 Materials used for the analysis is the Modern Written Tamil as pronounced by the investigator. Care is taken to the maximum extant in securing the samples belonging to the same parts of speech.

1.5 Quantity is the turn used against quality, involves durational difference whereas the latter involves mostly articulatory variations. Quantity in Tamil Phonetics functions both as linear as well as suprasegmental.

2 Prediction

Both the vocalic and non-vocalic sounds have the quantity as well as the quality differences. The vocalic sounds when having quantitative difference in form, behave functionally as a single unit and only when they have qualitative difference in form, behave functionally as sequence. The non-vocalic sounds viz., approximants, obstruants and sonorants have quantitative difference in form but in function they behave as sequence.

2.1 Vowel quality could be classified into two types viz., prolongation with same vocal configuration and prolongation with gradual changing from open to narrow approximation. The former is a long vowel and the latter is the sequence of a vowel and the corresponding approximant i. e., if the nucleus of the sequence is a back vowel the accompanying one is the corresponding back rounded approximant and if it is a front vowel the accompanying one is the front unrounded approximant.

Examine the following samples

Canonical form

$\bar{v}$ $\bar{\bar{v}}\ v$ $\bar{\bar{\bar{v}}}\ v\ v$

Examples in phoenetic transcription

[i̱ i:]	[u̱ u:]
[i̱ i; i̱ ∧ m]	[u̱ u: v ∧ ɪ]
[ɪ I ɪ ∧ m]	[ʊ ʊ V ∧ m ∧ ɪ]
[ɪ ɪ ɪ i̱ ∧ m]	[ʊ ʊ ʊ v ∧ ɪ]

2.3 The long vowels *i* : and *u* : are produced comparatively for a longer duration than their short counterparts- *i ɪ*, *ɪ* are nodoubt approximants similar to the nucleus occurring either as coda or as onset. According to the definition given for the quantity, both long vowels and the sequence of vowel and approximant are to be treated as quantity difference when compared to the shorter or single ones. But in the sequence type a gradual change of quality is involved since the vocal configuration is gradually reduced to a frictionless release position. The long vowel as a peak behaves like a single unit both in form as well as in function. The vowel sequence with approximation behaves partly as peak and partly as coda or onset like a complex unit of having two or three segments.

3 Instrumental analysis

3.1 Vowels. The following results are obtained when the words / i : /, / imay /, / i : yam /, / iyyam /, / u : may /, / umay /, / u : vay /, and / uvvay / are analysed.

3.1.1 Since *u̱* is labial sound palatographic study will not supply any information. The word palatograms of i set of words are analysed. In all the cases the area of contact is the same except for / i : / and / i : yam /. Evidences for more clear and tense contact is noticed by the strong and complete wiping for the sequence of the vowel and homorganic approximants. This shows that the segments have the same contact area but they differ in the mode of contact.

3.1.2 The electro kymograms confirm that they are having the same duration. For / i : / though it is long there is no articulatory change. But for / i : y / or / Iy / there is articulatory change.

3.1.3 The spectrograms show a steady formant level for the vowel *i*: and *i* but a gliding change for *i:y-*, iy_1- and iy_1y_2-

Formant frequency Table

	i	y_1	y_2
F_1	200	250	200
F_2	4000	3200	3800

The gliding from i to y_2 which is the onset of the following syllable is wavy and open at both the ends. The gliding from i to y_1 which is the coda of the preceding syllable is gradual and more elongated. The sequence of iy_1 y_2 is longer than *i* or iy among which *iy* is longer than i.

Spectrograms of the *u* set also show the same difference even though *v* is not the identical approximant. *v* is a corresponding approximant which is frictionless continuant having the configuration between the lower lip and upper teeth coming side by side in a horizantal position leaving a narrow slit like apperture.

3.2 Non-vocalic

The following words are analysed for the obstruents and sonorants.

/ *pakkam* /	/ *pankam* /	/ *pa : kam* /
/ *paccam* /	/ *pañcam* /	/ *pacu* /
	/ *paṇṭam* /	/ *a : ṭu* /
/ *paṭṭam* /	/ *pantu* /	/ *pa : tam* /
/ *pa : ppu* /	/ *panri* /	/ *pa : pam* /
/ *manam* /	/ *annam* /	/ *puḷi* /
/ *añar* /	/ *aṇṇam* /	/ *puḷḷi* /

/ *paṇam* /	/ *amma* : /	/ *puli* /
/ *manam* /		
/ *ma* : *ma* : /	/ *a* : *ññ* : *an* /	/ *pulli* /

Instrumental analysis

3.2.1 The word palatograms show the difference between single and double segments as one that of different degrees of wiping. This confirms they are longsegments. The kymograms and spectrograms show the differences of the segments as onset of the following syllable or coda and the onset of the preceding and the following syllable respectively.

If it is an onset the closure is gradual and release is sudden but if it is a coda and onset both the closure and the release are sudden. The spectograms will clearly show this. Both the quantitative and qualitative non-vocalic sounds are sequences.

4 Conclusion

The long vowels are produced as single segment and the long approximants, obstruants and sonorants are perceived as sequence. This difference for approximant alone is actually made in the articulation itself. The articulatory differences are faithfully recorded by the instrument also. For the sonorant and obstruant the difference is not made in this articulation but low energy tending to weaken the formants is noticeable.

All the vocalic sounds are single and the vowel quantity is functionally suprasegmental. The non-vocalic long sounds are sequencial and the quantity is functionally segmental.

Reference

1. Ledefoge, P. *Elements of Acoustic Phonetics*, Oliver and Boyd, London, 1966.

2. Pulgram, E. *Introduction to the spectography of speech*, Mouton and Co., S, Gravengh, 1957.

3. Fairbanks, G. *Experimental Phonetics - Selected Articles*, University of Illinois Press, Urbana, 1966.

4. Lehiste, I. *Readings in Aconstic Phonetics*, MIT. Press, Massachusette, 1967.

5. Abercrombie, D. *Direct Palatography - Studies in Phonetics and Linguistics*, Oxford Universiry Press, 1965.

6. Antony, *New Method for investigating Tongue Positions of Consonants*-Science Technologists' Association Bulletin, 1954.

7. Firth J. R. *Word Palatogram and Articulation - Papers in Linguistics*, Oxford Press, 1957.

8. Murugaiyan, K. *Modern Phonetics of Instruments*, Annamalai University Journal, 1970.

9. Murugaiyan, K. *Modern Instrumental Analysis of the Phoneme*, *ḻ*, Indian University Tamil Teachers' Association, Second Seminar, 1970.

Various functions of Infinitive in 'Cuntarar teevaaram'

Miss K. SARASWATHI
Annamalai University

Infinitive plays a very important role in Tamil Syntax. It takes an important part in uniting two or more simple sentences into a complex one. Infinitive is considered as equal to verbal noun. If we examine thoroughly we can find that infinitive can be substituted in the place of a verbal noun in any sentence. Infinitive can also occur in the place of verbal noun plus some case suffix, and do the same function as that of verbal noun. For example,

'avaṉ aḻaikka naaṉ vanteeṉ'

In this complex sentence we find two simple sentences viz. (1) avaṉ aḻaittaaṉ (2) ataṉaal naaṉ vanteeṉ.

We unite these two sentences into one by transforming the finite verb of the first sentence plus the causal adverb (ataṉaal) into a verbal noun plus instrumental suffix-aal. Now we get the sentence,

'avaṉ *aḻaittataal* naaṉ vanteeṉ'

Once again we can substitute an infinitive in the place of that verbal noun+aal. Thus we get the former sentence.

In the same way we can substitute certain infinitives too in the places of verbal nouns plus some other case markers. In the above sentence the infinitive expresses the causual sense. Like this some other infinitives are found to be used to denote certain other significances also.

Now let us see the various functions denoted by infinitive in 'Cuntarar teevaaram'.

1. **Causal**

There are so many instances in which the infinitive occurs to signify the cause of the action.

eg. amarar *veenṭa* uyar tavattai aḻikka vanta kaamaveeḷ (53-4)

maḻai *poḻiya* veḷḷam peruki... (789-5)

In the above examples the infinitives can be replaced by the corresponding verbal nouns plus causal suffix -aal. Such as,

amarar veeṇṭutal + aal ......

maḻai poḻital + aal ......

2. **Purposive**

Infinitive is also used to denote the purpose of the action. In such a case it occurs in the place of a verbal noun plus the purposive marker -ku.

eg. tavattai *aḻikka* vanta kaamaveeḷ (53-5)

[aḻikka → aḻittal+ku]

kuḷaittiṭai *aaṭap* pukka maaṉi (941-1)

[aaṭa → aaṭutal+ku]

3. **Dative**

The dative sence is also expressed by infinitive.

eg. *kaaṉap* peeṉum avarkku eḷiyaṉ (574-4)

[kaaṇutal+ku]

cyta niṉaiya maaṭṭeeṉ (781-4)

[eytutal+ku]

4. **Accusative**

Infinitive is capable of expressing the accusative sense too.

eg. keṉṭai *tuḷḷa* kaṉṭirunta aṉṉam (87-6)

[tuḷḷa → tuḷḷutal+ai]

taiyalaar *peyyak* koḷvatu takkataṉṟu (85-4)

[Peyya → peyvatu+ai]

5. **Mannar**

Infinitive is found to be used to denote the manner of the action. In such an instance it can be replaced by the non-past relative participle plus the manner adverb *-paṭi*.

eg. aṭamkalaar uur *eriyac* *ciiṟi*... (52-9, 986-1)

[eriya → eriyum+paṭi]

caṭaikkaṉ tiraikaḷ vantu *puraḷa* viicum kamkai (43-2)

[puraḷa → puraḷum+paṭi]

6. **Adverb of time**

The infinitive can signify the time of the action which can also be showed by the relative participle plus the temporal adverb *-poḻutu*.

eg. umparum vaaṉavarum uṭaṉ *niṟka* eṉakkuc cempoṉ tantu... (250-1)

[niṟka → niṉṟa+poḻutu]

(ulakiṉai) kaṭal *koḷa* mitanta kaḻumalavaḷanakar (593-7)

[koḷa → koṇṭa+poḻutu]

In the above examples the latter action is conditioned by the former action. i. e., the former action denotes the time of the latter one.

7. **Simultaneus**

It is also found that the infinitives have been used to signify the simultaneous actions of the infinitive and the main verb.

eg. kuravam *arumpa* cerunti ... malarum (1007-3)
peeykkaṉam paaṭal *ceyya*, paariṭamkaḷ paṟai
muḷakka naṭṭam... aaṭiṉiir (90-2)

The above sentences can also be paraphrased as coordinate sentences with the conjunctive marker -um. Such as,

"kuravamum arumpiyatu, ceruntiyum malarkiṉṟatu"

So in the above examples the actions are taking place simultaneously and the simultaneity is denoted by the infinitive.

In the case of temporal adverb, the former action-whose time is known - indicates the time of the latter action, so much so one action is conditioned and characterised by the other action; whereas in "simultaneous" both of the actions take place independent of each other.

The Pronunciation of Tamil in the 19th Century

Dr. S.V. SHANMUGAM
Annamalai University

One of the aspirations of the Tamil linguistics is to write the historical grammar of Tamil. The necessary data for the various periods which is very extensive are now being collected from the various sources with that purpose in view. Among the various sources for the study of Early Modern period, the Tamil grammars written by foreigners are useful in two respects. They are the references to (1) the allophonic variations of the Tamil letters which are the unit of their phonetic description and (2) the colloquial language of their time. It should be mentioned here that we have not many other sources for these information.

A HAND BOOK OF THE ORDINARY DIALECT OF THE TAMIL LANGUAGE written by Rev. G.U. Pope 1855, 7th edition, revised by the author in 1904 is taken for study here. The materials for this paper are mainly from the 2nd chapter on 'The Alphapet' and vowels alone are treated here.

1. VOWELS

"The vowels are remarkably pure and simple" [p. 6] but "if the consonants are pronounced, the vowels preceding some

of them will be necessarily modified in a manner analogous to the German umlaut" [p. 12]. This refers to allophones or positional variants. The vowels are described only in terms of English sounds occurring in particular words.

1.1. CENTRAL VOWEL

"*a*, merely open the mouth, the produce an unmodified *a*, example America" [ƨmerikƨ]. [p. 6] and "*a* before the final *n*, *ṉ*, *r*, *l*, *l* or *ḷ* of all but monosyllables takes very nearly the sound of *e*" [p. 12]. According to these two statements, there are two allophones for /a/. It is to be noted that C. J. Beschi in the 18th century has already observed this variation [184ᴺ : 13] and T. P. Meenakshisundaram equates the sound to [*e*]. We are not in a position to guess the valueof the initial vowel in "America" in the English pronunciation in the 19th century.

His statement commonly *a* : and o : before *k* are pronounced as if followed by y ; a : kki 'having made' becomes *a* : *ykki* ;, *pa* : *kkiyam* 'bliss' becomes *pa* : *ykkiyam*, *no* : *kki* 'having looked at' is pronounced as if written *no* : *ykki* [p. 13] seems to give another allophonic value to *a* : [as well as to o :] ; but this is actually either the fronting of the velar consonant (the palatalised velar which is found in Kanyakumari dialect of Tamil) or the appearence of *v* due to hyperurbanisation. Hence it cannot be treated as another allophone of *a* :

1.2. FRONT VOWELS

i and i : are identified correctly with the corresponding English sounds. "*e* and *e* : like the *e* and *a* in *enable* [*ineibl*] respectively" [p. 6]. The value of the initial vowel in 'enable' is *i* as given by Daniel Jones. In Tamil, *e* and *i* are contrasting in the initial position. Therefore, Pope might not have thought about [*i*] value for *e*. Probably the initial vowel in "enable" is *e* itself according to Pope. *e* : is equated with the

second vowel of the word 'enable' which according to modern transcription is a diphthong [*ei*]. This can be explained by assuming that Pope's own idea is *e* : itself in this case.

Initial *i*, *i* :, *e* and *e* : [chiefly when followed by cerebral or palatal] are often pronounced as if preceded by *v* [as the English initial *u* is often sounded *yu* in union [ju : nien] [p. 12]. This allophonic variation in the initial position is attested in the inscriptional records as early as eleventh century and also found in the modern colloquial language. But, in both the periods there is no restriction of environment as pointed out by Pope.

The words *vi* : *ṭu* 'housc' and *peṇ* 'female' have been transcribed as [*vüḍu*] and [pō*ṇ*] [p. 8] respectively. Here the vowels are followed by retroflex consonants. Hence Pope's transcriptions of *i* and *e* as [*ü*] and [*ō*] may represent the centralised pronunciation of the front vowels before retroflex consonants. [The length make is absent in the transcription of the word *vi* : *ṭu*]. Thus [i] has three allophones : [yi] nitially, [*ɪ*] before retroflex consonant and [i] elsewhere and / e / has [ye] initially [*e*˃] before retroflexc onsonant and [e] elsewhere.

1.3. BACK VOWELS

"*u* is to be pronounced like *oo* in *cook* [kuk], the Italian *u*" [p. 6] i. e. high back vowel.

"*u* final is always pronounced very slightly and by the common people is often turned into *i*. It is almost always added to facilitate the enunciation of the final consonant. *ma* : *ṭu* 'an animal of the genus Bos' almost to [*ma* : *ṭ*] *paṭikku* 'in order to' is often pronounced [*paṭikki*]" [p. 13 *u* occurring in the above words is referred to in the traditional grammars as *kuṟṟiyalukaram*, shorter *u* sound. The difference

between short *u* and shorter *u* is that the former is rounded and latter is unrounded. T. P. Meenakshisundaram considers this shorter *u* as 'a mere vowel release' [1965 : 67]. Pope's remark that it is pronounced very lightly means the same thing. That may be the reason for his transcription of the word *ma : ṭu* without the final vowel. The second part of the statement that it is often turned into *i* by the common people may represent a change of *-u* > *i* when preceded by *-i*. This feature is found in the colloquial speech even today.

"*u*: like u in rule [ru : l] or oo in school [sku : l]" [p. 6] i. e. high back long vowel.

"*o* and *o*: like *o* in *opinion* [*ə pinijən*] and *opium* [*oupjəm*] respectively" [p. 6]. Here also, we are not able to get any clue for the qualities of these vowels from the modern phonetic transcriptions of the evamples given as in the case of *e* and *e* :.

1.4. DIPHTHONGS

equates with āi or ăi "*ai* as in *aisle* [*ail*] and *ai* in [*meid*]=*āi* or *ăi*" [p. 6]. The transcriptions give two values [*ai*] and [*ei*], which have already been noted by Beschi [1848 : 13]. But the significance of Pope's equation of the initial vowel in *ai* with short and long *a* is not clear. "*ai* seldom has its full sound, except in the first syllable of a word. In other cases, it is often sounded *e* : *y*, only differing from *e*: in the slight *y* sound in which it ends. In the middle of a word, it is often sounded almost like *a*" [p. 12]. Therefore. there are three values for *ai*: ai in the initial syllable of word, *a* medially and *e* : *y* finally. These cannot be taken as allophones of *ai*.

"*au* is often written *av* or *avu*, thus, *mauṉam* 'silence' is written *mavuṉam*. This letter does not really belong to the language and was introduced, apparently under Sanskrit influenees' auvai 'a certain poetess' -avvai [p. 13]. So, *au* need not be considered as a separate sound.

2. CONCLUSION

Even though Pope's handbook is one of the few foreign grammars discussing the phonetics in detail, the analysis of the material does not give a very clear picture. Since he has given the aticulatory descriptions of the consonants, we are in a position to surmise certain features regarding those sounds. As regards the vowels, the interpretations are not so easy because the clues we get out of his equations of vowels with corresponding English sounds are not highly dependable. However this study will be valuable so far as it throws some light on the development of Tamil pronunciation. As for the colloquial language, Pope seems to be more familiar with southern dialect.

References

S. Agesthialingom, 1967, *A Generative grammar of Tamil* Anna malainagar

C. J. Beschi, 1848, *koḍum Tamil* [Tr. from Latin by Mahon, G.S.], Madras.

R. Caldwell, 1956, *Comparative grammar of the Dravidian Language* Madras.

T. P. Meenakshisundaram, 1961, *Collected papers of Prof. T. P. Meenakshisundaram*, Annamalainagar.

——— *A History of Tamil language* Poona.

S. V. Shanmugam 1968, 'Epigraphy and Tamil linguistics, in *Seminar on Inscriptions, 1966* [Nagaswamy, Ed] Madras.

S. V. Shanmugam 1968, The language of the Tamil inscriptions, 1350-1700 A. D.' unpublished-thesis submitted to the Annamalai University.

A Study of 'Eye Dialects' in Tamil

V. GNANASUNDARAM
Central Institute of Indian Languages, Mysore

A field of research open for synchronic dialectolcgy in Tamil and in many other languages is the study of what Gleason calls 'eye dialects' i. e., reflection of local dialects in modern literature and in contemporary 'belle-lettres'. Especially the literary works of playwrights are a valuable source but the novelists and short story writers also use their own reflections of local dialects either as a means of characterization or to produce commic effect at least in stretches of direct speech. Such usages may become the object of serious study.[1]

Generally in fictions where a writer attempts to represent the continuous stretch of speech of the conversational type we find that an 'illusory phonetics' works simultaneously with in himself. They try to represent the spoken forms from their stock of memory and represent them in writing in the way they feel that the form is spoken.

Let us now consider the situation in Tamil. Because of new literary trends in Tamil, many modern Tamil writers have chosen to write the conversational parts of their work in ways similar to the actual pronunciation of these texts in every-day-speech.[2] But when a Tamil writer thus wants to reflect the speech habits of a particular variety or a Tamil area or a

Caste, the available medium before him is obviously the Tamil writing system. However present Tamil writing system is not fully equipped to handle this situation, since that has been used mainly for writing discourses in written Tamil. Hence authors are left to their own devices to overcome the difficulty of representing spoken forms in their texts. A careful study of these devices is expected to contribute to our understanding of the interrelation between spoken and written Tamil and also will throw light on ways by which the gulf between these two can be bridged atleast on representation level.

For the present analysis we collected the conversational texts (represented through Tamil graphemes) within inverted commas, from the works of same authors well known for their use of regional and social Tamil dialects in their works. As a sample test the following questions are raised.

(1) Does the writer symbolize phonemes only, or does he symbolize allophones also ?. Does the author ignore allophonic variations even when these can be easily represented with the help of native script ?.

To answer this question a specific situation may be taken. /c/ and /s/ are phonemes in the Tamil dialect of Kanyakumari.[3] In the writings of Sundararamaswamy (a well-known short-story writer in Tamil who freely makes use of Kanyakumari variety of Tamil) it is found that his writings keep these two phonemes apart on the script level by giving separate graphemic representation in this way: The Tamil character ச is used to represent /c/ where as Grantha character ஸ is used to represent /s/.

Now, there are several dialects in Tamil in which we find that the phones [c] and [s] occur only as allophones of a phoneme /c/. How does a writer represent this ?. If he uses

both the graphemes ச and ஸ in this situation, we can conclude that a particular author in representing a particular variety of speech, has symbolized not only phonemes but their allophones as well.

This analysis can be extended to the level of phonemic variants also by raising the following question: Does a particular writer while representing a particular variety of speech ignore the phonemic variants because of lack of symbols or does he employ any special techniques or diacritics to symbolize the phonemic distinctions?.

However the progress of analysis in these lines is impeded because of non availability of adequate and reliable phonological analysis of dialects involved. Hence the following conclusions proposed here should be taken only as tentative, but it is hoped that most of these can be sustained.

1. In general the Tamil writers represent the varieties of speech habits in the following ways.

(i) with the available graphic system
(ii) with the modification of the graphemes
(iii) with the special notation or diacritics.

2. Tamil writers symbolize not only phonemes but also allophones in some cases.

In Pudumaipittan's short stories the grapheme ஹ is found in the places where other writers usually employ the grapheme க. (e.g.) தாங்குவாஹ, பேரப்புள்ளஹளெல்லாம், அவுஹதான், the writer has used invariably the grapheme ஹ for the glottal slit fricative sound.

3. In some cases the Tamil writers try to symbolize phonemic variations by employing either some special technique or by diacritics.

e.g. ப with thick lettered ப as they contrast in
பாவம் 'sin' பாவம் 'gesture showing expression'.

A group of writers in Tamil in a literary quarterly called 'EZHUTTU, used to employ the colon with the Tamil letters in front of the respective graphemes such as : பவுலர் for 'bowler'. பான் : ஸாய் for bonzai (a small plant) etc., to denote the respective voiced sounds of ப, த, ட, க, ஸ. Thus they write the English borrowed words.

By combining two graphemes viz., ஃ and ப, the new phoneme /f/ is represented in Tamil in the English borrowed items liks காஃபி 'coffee' ரெஃபரி 'referee' ஃபிரியா 'freely' etc.

4. Nasalization is also represented in some word.[4]

5. Generally there is a fluctuation in the writings when representing the eye dialect as in the cases like கதையெ / கதயெ story (obj) அவுகளை 'him' காலையும் 'leg-also' etc. The influence of writing system on one hand and their effort in representing the spoken forms in the graphemes on the other hand tend to develop this sort of fluctuations in their writings. In fact two types of systems are confused here.

6. A variation of short versus long vowels is to be found in the final position in eye dialects also. As there is no contrast between short e: and long e: in the final position in Tamil, we can see a number of cases where we may find this variation in the eye dialects of almost every Tamil writer.

e g.	ஓடுலெ	'hey. run'
	மாப்பிளே/மாப்பிளெ	'son-in-law'
	பளுவில்லாமெ	'without weight'
	சவமெ/ சவமே	'Oh! corpse'

7. Similarly a variation of *a* and *e* is also found in eye dialeets in the final position.

சொல்றத/சொல்றதெ 'the thing which is said (obj.)'
இளுக்காம/இளுக்காமெ 'without pulling'

8. For representing the clusters Tamil writers some times oversymbolize them as in the cases like மண்ணடிக் கணும்ங்கற 'filling the (place) with mud-saying like வாங்கணும்ங்காரு 'has to buy says, he' etc. That is they write the first part of the expression மண்ணடிக்கணும் and then add the rest of the portion ங்கற, Perhaps the difficult formation of clusters of this sort necessitated them to adopt this device for representing the clusters.

9. The hyphen is used as a special device to show an internal open juncture in the expression அத்-தான் 'that itself' in order to differentiate another expression which is similar in shape viz., அத்தான் 'brother -in- law'. Here the hyphen is used as a phonemic device in the morphemic boundary.

10. Similarly apostrophe is used (mostly in the writings of Dr. M. Varadarajan) to function as an internal open juncture.

E.g. எங்கே'மா 'where......mother?'
எப்படி'ப்பா 'How it is......fellow'

The above are some of the devices which the modern writers employ in order to make their conversational texts more natural. And these devices perhaps indicate in some small ways the trend and means to bridge the gap between modern written and spoken Tamil. However we do not have any evidence to prove that these devices do really create those effects they are intended to.

REFERENCES

1. Kamil Zvelebil, Spoken language of Tamilnad p 253, Section 17, Archiv orientalani, Vol 32/2, 1964.

2. Gnanasundaram, V. Tamil putumai ilakkiyattil, Uraiyatal, poompozil, coimbatore-15, 1970.

3. Rajaram, S. Regional differences of the educated Tamil speakers (unpublished M.A thesis), Annamalai University, Annamalai nagar, 1966.)

Meenakshisundaran, T. P. A history of Tamil language, p. 202, Deccan College, Poona, 1965.

Onomatopoetics in Tamil

K. PARAMASIVAM
Madurai University

0. The aim of this paper is to suggest that many forms, generally considered as onomatopoeia in Tamil, are not onomatopoeia in that they are not 'imitative of sounds' or 'expressive of sounds'. By onomatopoeia, it is generally meant that "its primary form is the imitation of sound by sound. Here the sound is truly an echo of to the sense, the referent itself is an acoustic experience which is more or less closely imitated by the phonetic structure of the word"1 Diachsonically and synchronically the so-called onomatopocia are eitter verbstems or nows derived from stems. The following arguments are to be taken as suggestive and not as exhaustive.

1.1. Tamil grammarians recognise two types of reproduced forms: (i) repetitives (aṭukkuṯṯoṭar) and (ii) reduplicatives (iraṭṭaikkiḷavi) When a 'full word' is repeated' the resultant form is called a repetitive.

e.g. paampu paampu 'snake! snake!'

Kuṟuṭṭaṭu kuṟuṭṭatu '(it) became short, (it) become short'. (Tol-Col uraikovi I p 213). When an 'incomplete word' (or form) is reproduced, the result would be a reduplicative.

e.g. kuṟukuṟuṭṭaṭu '(it) became very short'. karukaruṭṭaṭu '(it) became very black'.

It is evident that the 'incomplete words' like kuru are verb stems.

1 3. Verb stems occur as noun attributes or verb attributes in Sangam literature. Thus, caa 'to die' occur as a noun attribute in caakkuṭṭi 'to die-one who stabs' 'one who stabs (others to death' and as a verb attribute in ṯaay caappiṟakkum 'mother-to die- will be born'> 'that which will be born causing the death of the mother'. The reduplicatives also occur as noun attributes and verb attributes.

e.g. kuṟukuṟu naṭai, 'very short walk (stepping)' kuṟukuṟu naṭantu. 'walking with very short steps'.

In Modern Tamil, the reduplicatives (without any suffix) occur as noun attributes as in *kalakala nakai*, 'resounding laugh', where as they occur as verb attributes only with the verb attribute suffix ena-/-enṟu as in kalakal(a) ena/enṟu nakaiṭṭaan, '(he) laughed resoundingly'.

1.4.1. Except a few forms like ṭapaṭapa-ṭamaṭama, 'onom, expr. signifying the sound of a drum', kaakaa, the cawing of crow' etc. which are really 'imitative of sounds', all other so ealled onomatopoeia have two entries in the Tamil Lexicon. For example, kalakal(a)enal, "onom. expr. signifying tinkling, elinking', has an earlier entry in kalakalattal, "to reiterate in sound" etc., which is classified as "verb intransitive". (Tamil Lexicon Vol II).

1.4.2· The Onomatopoeia are classified as nouns in the Tamil Lexicon. This classification is not based on the particular forms in question but on the additive-enal. For, (i) even this-enal appears to be the lexicographer's device for listing, since all other verb stems are listed with the verbal noun sufflix-ṭal/-ṭṭal as in kaṭi-ṭṭal, "to bite" etc. However, the lexicographer has ignored

these additives in assigning grammatical categories to forms like kaṭittal and kalakalaṯṯal whereas in the case of kalakalenal, his categorisation is based on the additive-enal. (ii) In the usages cited by the lexicographer, not necessarily the earliest always, only forms with the verb attribute suffix-enena/-enṟu occur. Hence it is not the 'Tamil data" that "fails to show any adverbial forms', as claimed by some scholars (Emeneau op. cit. pp280) but it is the Tamil Lexicon that has failad to assign the correct grammatical category for the enomatopoetic forms. (iii) This verb attribute suffix-ena/-enṟu can occur with nouns or verbs, whereas-aaka/-aay can occur only with nouns.

e g puliyenappaayṉṯaan, '(he) sprang as a tiger'

puliyaaka/aayppaayṉṯaan, '(he) sprang as a tiger'

atu varumenaṯ ṯerikiṟaṯu 'it seems as it will come'.

* aṯu varumaaka/aayṯ ṯerikiṟaṯu.

Now, the so-called onomatopoeia, which the verb attribute suffix-ena/-enṟu have to be either nouns or verbs. In the earlier entries for such forms, the lexicographer himself has assgined the grammatical category "Verb intransitive" as pointed out earlier. So, these are not nouns. Now, if these are verbs, are they finite verbs, or participles or infinitives or stems?

-ena/-enṟu does not occur with participies or infinitives.

e.g. Vaṉṯu vaṉṯu paarṯṯaan, 'having come, having come, (he) saw'

'(he) came again and again to see'

*Vaṉṯu vaṉṯ(u) enappaarṯṯaan
vaaṅka vaaṅkak kaṭan, 'to borrow, to borrow, debt' 'the more one borrows, the more the debt'.

*vaanka vaanka (v) enakkatan.

-ena / -enru occurs with fiinite verbs (if single, i.e. non-reduplicated) and with verb stems (if reduplicated)

kanavan tittinaan enru manaivi azutaal.

'the wife wept as the husband scolded'.

*kanavan tittinaan tittinaan enru manivi azutaal

uurellaam teetu teet(u) enru avanait teetineen' '(I) searched for him all over the town'

*uur ellaam teet(u)enru avanait teetineen

The so-called onomatopoetic forms are not finite verbs, since they are not marked for tense, person and number. Therefore they are verb stems.

Some problems in teaching Tamil to Hindi Speakers

S. RAJARAM
Central Institute of Indian Languages

1.1. The scope of this paper is confined to the area where the Hindi speakers encounter some phonetic problems when they learn Tamil as a second language. In other words leaving apart the morphological and the sytactical problems of the learners this paper discusses the phonetic interferences noticed in the class room by the author.

2.1. We will now discuss some of the specific phonemic problems noticed when a Hindi speaker is taught Spoken Tamil (ST). The area of difficulties in the phonological system can be easily spotted out if the phonemic charts of ST and Spoken Hindi (SH) are placed side by side.

VOWLES

Oral Vowels[1]

ST					SH				
i	ii	[U]	u	uu	i	ii	[ ]	u	uu
(e	ee)		(o	oo)	(e)			(o)	
[E	EE]				[	]			
	a	aa				a	aa		

2.2. Square boxes show areas where ST phonemes are not matched by any corresponding phonemes in SH. The phonemes given in parentheses present difficulties at the imitation and substitution levels. Thus in a general way the difficulties faced by a Hindi learner of Tamil in the first set of phonemes given in square brackets should be different from the ones he faces when he tries to produce latter sounds. Now let us consider these difficulties in production through materials recorded in actual class room situations.

2.3. The two sets of vowels consisting of two vowels in each set placed in parentheses in L_1 exhibit contrast in length. However, the corresponding sets of vowels in SH have only one vowel in each set. These two vowels are pronounced neither short nor long in SH. They are evenly stressed in all the syllables in a word. So it is indeed one of the major tasks of the teacher to train the students to maintain difference between short and long vowels in pronunciation. However, when a great deal of emphasis is placed to show the contrast between short / o / and long / oo /, the short / o / is wrongly identified with short / u / in the initial syllable.

eg.	ST	SH	
	orU	uru	'one'
	poRU	puRu	'tolerate'
	toTU	tuTU	'touch'

2.4. The Spoken Tamil unrounded front low vowel / E /[2] and / EE / are not matched by anything in Spoken Hindi. So the student tends to substitute / E / and / EE / by the stressed front half close vowel / e / because of its close phonetic resemblance to them.

eg.	ST	SH	
	vElE	ve'le'	'cost'
	vEElE	ve'le'	'work'
	talE	tale'	'head'

2.5. When these phonemes are submitted to scientific examination it could be noted that the lips are almost in the same position and the sides of the tongue are in contact with the teeth in their production. This difficulty could be easily get rid of if the given phonetic drill keeps the difference in raising the tongue towards the alveolar ridge.

2.6. Hindi speakers commonly substitute the high unrounded back vowel / U /[3] by the rounded back vowel / u /. It is due to the closeness of the articulatlion of / U / with / u /. / U / is produced by pronouncing / u / with spread lips as in the production of the high unrounded front vowel / i / whereas / u / is produced with lip rounding.

eg	ST	SH	
	keTU	keTu	'spoil'
	uTU	uTu	'wear'
	perUkkU	perukku	'broom'

2.7. In ST, / U / predominently occurs in the word final position though it also has medial occurence. But it is never in contrast with / u / in the final position.

CONSONANTS

ST	SH				
/p b t d T D c j k g	/p b	t d	T D	c j	k g
	ph bh	th dh	Th Dh	ch jh	kh gh

	s	ṣ		h			s	ṣ	s'		h
m	n	N	[ñ]	ṅ	m		n	N	[ ]		ṅ
	l	[ḷ	L]				l	[		]	
	r						r	ṛ			
								ṛh/			
	[R]						[ ]				

3.1. The presence of the voiced palatal nasal / ñ / in ST focusses a distributional problem. Though it is so familiar to Hindi speakers the usage is extended different environments in ST. It is always pronounced in SH with its homorganic stop /c/ in the medial position.

3.2. In ST the voiced palatal nasal / ñ / can have the occurence initially in a word and medially in the form of C_1C_1 or C_1C_2. C_2 is always / c /. In SH also it occurs in the medial position of a word with / c /.

eg.	SH	
	cañcal	'restlessness'
	pañcaaṅg	'an almanac'
	pañcaayat	'Panchayat'

3.3. So the phonetic problem for Hindi speakers arises when / ñ / occurs initially and medially as C_1C_1 between vowels in ST.

3.4. ST / ḷ / and / L / have no counterparts in SH. The voiced retroflex lateral / ḷ / is always mispronounced as / l / the voiced alveolar lateral.

eg.	ST	SH	
	vaḷE	vale'	'bend'
	vaaḷU	vaalu	'sword'
	taaḷU	taalu	'paper'

3.5. However it is easy to demonstrate the distinction between the voiced alveolar lateral / l / and the voiced retroflex lateral / ḷ / as in SH because retroflex consonants are commonly used in SH. But a very serious teaching problem arises when the teacher emphasizes the contrast between / ḷ / and / L /. / L / the palatal retroflex lateral is always wrongly identified with flap / ṛ / in Hindi speakers' pronunciation.

ST	SH	
vaaLE	vaaṛe'	'plantain tree'
maLE	maṛe'	'rain'
taLE	taṛe'	'tender leaf'

3.6. The voiced alveolar trill / R / in ST is unmatched by any sound in SH. This is the area of difficulty where the Hindi speakers face a serious phonetic problem. It is often replaced by the voiced alveolar flap / r / in their pronunciation though there is striking difference between these two phonemes on the phonetic level.

ex.	ST	SH	
	aRU	aru	'cut'
	poRU	puru	'tolerate'
	aRE	are'	'room'

3.7. The trill / R / is articulated by the rapid vibrations by the tip of the tongue against the middle of the alveolar ridge. A more detailed examination shows that the difference between / r / and / R / lies in the number of taps which are made by the tip of the tongue aginst the alveolar ridge.

4. It is important to eliminate these phonetic errors though 'translation' is unavoidable in language learning. The phonetic errors could be easily corrected if the areas of difficulty are

approached with much attention. The phonetic description of a sound, its ponetic equivalent in ST and the phonetic description of that sound and drill for intensive oral practice to control substitutions will enable the teacher to solve the phonetic problems of the learners in second language teaching.

---

1. The nasal vowels of ST are not taken into consideration for contrastive analysis in this paper.

2. The unrounded front low vowel / ε / is represented by / E / here.

3. The high unrounded back vowel / ɨ / is represented by / U / here.

Overcoming Hiatus

S. Y. SUBRAMANIAN
Madras

In Tamil the vowels 'i', 'ii' and 'ai' when followed by any vowel get 'y' and other vowels get 'v' and 'e' getting either of the two. Telugu and Malayalam have the 'y' as connecting particle as in *maa + amma = maayamma* of the former and *aa + aalh =* aayaalh of the latter. Here we introduce a consonant between the vowels to feciliate easy pronunciation.

In English we have a fusion of both the vowels to form another vowel nearest to both in sound. Sanskrit grammarians have written elaborately about Deerga and Guna sandhis as this method is named by them. surya+asthamana=suryaastha-mana; Gowri+isah=Gowriisah; Raghu+uthamah=Raguuth-amah, Ramaa+iisah=Rameesah; Ganga+udhaam=Gangoodh-akam. In Tamil also we find such *fusions as in Mara+ati= Maraati (மர+அடி=மராடி) Kulha+aambal=Kulhaambal (குள+ஆம்பல்=குளாம்பல்). In spoken Tamil also such fusions are found; ammaa+atithalh=ammaatithalh (அம்மா+அடித் தாள்=அம்மாடித்தாள்). The fusion of the two vowels may also yield place to a diphthong as in Krishna+eeka= Krishnaika; Gangaa+oogha=Gangougha which is called Vriddi sandhi in Sanskrit.

There is a third way of overcoming hiatus. In this, one of the vowels, especially the first one is elided leaving a consonantal base for the following vowel.

* அகர ஆகாரம் வருஉங் காலை
ஈற்றுமிசை அகரம் நீடலும் உரித்தே—தொல்காப்பியம் 8:16.

In Tamil one can find this kind of elision. Vaazhka+Avan= Vaazhkavan (வாழ்க+ அவன்=வாழ்கவன்), Varuka+enal (வருக +எனல்=வருகெனல்), Utta+uzhi=Uttuzhi (உற்ற+உழி= உற்றுழி). Sanskrit classifies this as Pararupa sandhi. Pra+ eejathe=Preejathe (ப்ர+ஏஜதே=ப்ரேஜதே); Upa+Ooshadhi= Upoushadi (உப+ஓஷதி=உபோஷதி). This elision is found in Telugu also. Meena+aththa=meenaththa (மேன+அத்த= மேனத்த), the other form meenayaththa (மேனயத்த) is also used.

There is yet another method in which an altogether different form of the word is used to avoid a vowel ending with a vowel beginning. In Tamil the two short vowel words ending in 'u' (உ) are inflected to give a consonantal or Kuttukaram (குற்றுகரம்) base for the second vowel, as Oru+ uur=Ooruur) ஒரு+ஊர்=ஓரூர்), Peru+aasai=Peeraasai (பெரு+ ஆசை=பேராசை) Citu+ati=Cittati, or Ciitati (சிறு+அடி= சிற்றடி அல்லதுசீறடி), Puthu+aatai=Puththaatai (புது+ஆடை =புத்தாடை), athu+antu=ahthantu (அது+அன்று=அஃ தன்று).

Finally there is another method called 'Yodization'. It becomes a convenient glide for the vowels. Yodization is coined to denote the process whereby a front vowel in hiatus turns into a 'yod' which palatalizes the preceeding consonant.

A study of the languages will reveal that one or several of the methods mentioned above are used by them to overcome hiatus and yet in the long process of their development these languages have allowed hiatus to stand as it is and pronounce the two vowels separately unmindful of the inconvenience in articulating them with a pause.

Sanskrit with all these elaborate sandhi rules tolerates hiatus. Many examples can be given from Vedic and classical Sanskrit to substantiate this. In Tamil also one finds such hiatus left without modification but not very frequently.

(வழங்கான் பொருள்காத் திருப்பனேல் அஆ
இழந்தானென் றெண்ணப் படும்)

The vowels a, and aa are to be articulated separately and prosody also warrants this separate utterance here. Dandiya-lankaaram calls this kind of hiatus as Yathi Vazhu (யதி வழு). It was indicated previously that in Spanish feminine words with a vowel beginning get the masculine definite article 'El' in the place of 'La' to overcome hiatus. But there are many exceptions to that rule and like most other languages Spanish also tolerates hiatus. La ambicion (ambition) la arena (arenax, sand) la avenida (avenue) are some of the examples to illustrate the exception. The French language has also its quota of hiatus left as it is. In words like "naif", "noel", and "aiguə" we find hiatus and it is indicated by a diaresis (two dots) over the second vowel to denote that that vowel is to be articulated as a separate sound. Esperanto, an artificial language invented by Dr. L. L. Zamenhof as an inter-national lingua franca, is the one language which has completely ignored hiatus. Dr. Zamenhof has developed that wonderful language by affixing prefixes and suffixes to Romance and Tuetonic language roots. In that process vowel prefixes come before vowels and vowel suffixes after vowel endings. But all these vowels are to be articulated separately though a little inconvenience it may cause to the speaker. The word for 'I' in Esperanto 'Mi' and the suffix 'a' is added to it to get the possessive adjective 'my' as mi+a=mia. One must be careful to pronounce them with a pause or else unwittingly one may introduce a latent y or any other consonant in between.

On the Harijan Dialect of Tamil

Dr. S. VAIDYANATHAN
University of Pennsylvania, U.S.A.

The objective of this paper is to give an outline of the phonology of the colloquial variety of Tamil, as spoken by the Harijan in the South Arcot District.

The Harijans belong to the lowest class in South India. Many of them are cultivators.

The phonemes of Harijan Dialect of Tamil are as follows:

Vowels: i, i:, e, e:, a, a:, o, o:, u, u:.

Consonants: p, b, t, d, ṭ, k, c, s, r, l, ḷ, m, ṉ, ṇ, v, y, x, ḻ, ṛ.

/ i / phonetically realized as [I] (low-high front unrounded short vowel) has a wide distribution.

(Irɨmbɨ) 'iron'

/ i: / phonetically realized as i: (high front unrounded long vowel)

(ti:ṉI) 'food'

/ u / has two allophones [ʊ] and [ɨ]. [ʊ] is phonetically low-high back rounded short vowel occurs in the initial syllables of word utterence.

[ɨ] is phonetically low-high central unrounded short vowel occurs except the initial syllables of word utterence.

(ʊmI) 'husk', (pʊ!I) 'tamarind', (mʌrɨndɨ) 'medicine', (ʊɽɨ) 'let it go' ; 'give up'.

/ u: / phonetically realized as high back rounded long vowel.

(u : ɽɨ) 'house', (tu : ṇḍI) 'fishing line'

/ e / has two allophones [E] and [ɛ]. [E] is phonetically mean-mid front unrounded short vowel occurring in all positions except word finally

(Eɣɨmbɨ) 'ant', (nEVʌ) 'nail',

[ɛ] is phonetically low-mid front unrounded short vowel occurring only word finally.

(kE!ɛ) 'branch', (pʌ!!ɛ) 'bark of a tree'.

/ e: / phonetically realized as high-mid front unrounded long vowel. [e:] occurs in all positions except word-final.

(e : ɽɛ) 'cream', (pe : rɨ) 'name'.

/ o / phonetically realized as mean-mid back rounded short vowel [Ω].

(Ωɽʌmbɨ) 'health' ; 'body', (mΩɽɛ) 'weave'.

/ o: / phonetically realized as high-mid back rounded long vowel [o:] occurs in all positions except word final.

(o : ṇã :) 'garden-lizard', (po : cɛ) 'smoke'.

/ a / phonetically realized as low-high back unrounded short vowel [ʌ].

(ʌppa :) 'father', (tʌlɛ) 'head'.

/ a : / phonetically realized as low-back unrounded long vowel [a :] has wide distribution.

(a : kɪ) '(to) cook', (pa : ṭI) 'grand mother'.

/ p / has two allophones [p], and [pp]. [pp] : bilabial voiceless long stop occurs intervocally, after short vowel.

(ʌppa :) 'father', (sErɪppɪ) 'sandals', 'footwear'.

[p] : bilabial voiceless stop occurs elsewhere.

(a : pI) 'peg', (se : pɪ) 'red'.

/ b / phonetically realized as bilabial voiced stop [b].

(tʌmbI) 'younger-brother', (ʌba : yʌ) 'danger'.

/ t / has two allophones [t], and [tt]. [tt] dental voiceless long stop occurs intervocally after short vowel.

[t] dental voiceless short stop occurs elsewhere.

(pʌttI) 'row', (pʊttI) 'brain'

/ d / phonetically realized as labio-dental voiced stop [d].

(pa : dI) 'half', (pΩdɛ) 'bury'.

/ ṭ / has three allophones [ṭ], [ṭṭ], and [ḍ].

[ṭṭ] : retroflex voiceless long stop occurs intervocally after short vowel.

[ḍ] : retroflex voiceless short stop occurs after homorganic nasal.

[ṭ] : retroflex voiceless short stop occurs elsewhere.

(pʌṭṭɪ) 'silk', (pa : ṭɪ) 'song', (ka : ṭɪ) '(to) show', (nʌṇḍɪ) 'crab'.

/ ṛ / realized as voiced flap [ṛ] which occurs intervocally.

(pa : ṛɪ) 'sing', (sEṛI) 'plant'.

/ k / has three allophones [k], [kk], and [g].

[kk] : Velar voiceless long stop occurs intervocally after short vowel.

[k] : velar voiceless short stop occurs elsewhere.

[g] : velar voiced stop occurs after homorganic nasal (ʌkka :) 'elder-sister', (ka : ka :) 'crow',

(tʌṅgɨ) 'stay'.

/ x / phonetically realized as velor voiceless fricative [x]. occurs only intervocally.

(pʌxʌl) 'day time'.

[c] has three allophones [cc], [c] and [j].

[cc] pallatal voiceless long affricate occurs intervocally after short vowel.

[j] palatal voiced short affricate occurs after homorganic nasal.

/ c / palatal voiceless short affricate occurs elsewhere.

(pʌccɛ) 'green', (ka : cɨ) '(to) boil',

(pe : cɨ) 'speech'.

/ m / has three allophones [m], [ṅ], and] ~].

[ṅ] occurs before homorganic stop.

[~] occurs word finally with vowels [o :], [ʌ] and [ɨ].

[m] occurs elsewhere.

(tu : ṅgɨ) 'sleep', (tʌṅgã) 'gold', (po : rõ :) 'we go', (vʌrĩ) 'it will come', (ma : ma :) 'uncle', (ʌmma :) 'mother'.

/ n̲ / has four allophones [n̲], [n], [ñ] and [~].

[n] dental nasal occurs before homorgonic stop.

(pʌndɨ) 'ball'.

[ñ] palatal nasal occurs before homorganic affricate.
(pIñjɛ) 'dry land'.

[~] nasalization occurs finally with the vowels [a :], [ɛ], [Ω] and [ʌ].
(yɛ̃) 'why', (Ω) 'your', (ʌvñ) 'he',
(pu : rã :) 'centipede'.

[n̲] occurs elsewhere.
(pʌn̲I) 'dew', (En̲n̲a :) 'what'.

/ ṇ / phonetically realized as retroflex nasal.
[ṇ] occurs only medially.
(pʌṇã) 'money', (pʌṇṇɛ) 'form',
(pu : ṇḍɪ) 'garlic'.

/ l / phonetically realized as alveolar lateral [l].
(ka : lɪ) 'leg', (kʌllɪ) 'stone', (la : vã) 'profit'.

/ ḷ / phonetically realized as retroflex lateral.
[ḷ] occurs only medially.
(kʌḷɛ) 'weed', (kʌḷḷɪ) 'toddy'.

/ ḻ / phonetically realized as retroflex lateralized fricatlve [ḻ] occurs only intervocally.
(va : ḻɛ) 'banana', (vʌḻI) 'way', 'path'.

/ r / phonetically realized as alveolar trill [r].
(ra : trI) 'night'.

/ v / phonetically realized as labio-dental [v].
(vʌṇḍI) 'cart',
(tʌrʌvɪ) 'commission (in business)'.

/ y / phonetically realized as palatal [y].
(a : ya :) 'grand mother', (ya : rɪ) 'who'.

The Harijans have not been integrated fully in the society. They still live for away from the main streets of the towns. There is no social intercourse between the Harijan and other castes. It is the socio-economic status of a Harijan that decides his place in the society. Many of the Harijans who were my informants, expressed their desire not to debar from the traditional way of life.

I am greateful to Mr. K. Venkatesan, M.A., Research Asst. for his help. I express my thanks to Dr. S. V. Shanmugam for his comments. The data presented here form part of my present research project on the "sociolinguistics of South Arcot Tamil or Tamil Dialectology". The field work was made possible by a grant from the American Institute of Indian Studies, U.S.A. and India. I wish to acknowledge my indebtedness to the Institute.

தமிழ்க்காப்பியங்களில் அவல வீரர்கள்

டாக்டர் தா. ஏ. ஞானமூர்த்தி
பூ. சா. கோ. கலைக்கல்லூரி, கோவை

காப்பியமாவது மிகப் பழங்காலத்திலிருந்தே தமிழில் நிலவி வரும் ஒரு பேரிலக்கியமாகும். ஒரு காப்பியம் சிறப்பாக அமை வதற்கு இன்றியமையாதனவாக அமைபவை மூன்று. அவை யாவன: (1) கதை (story) (2) பாத்திரங்கள் (characters) (3) நிகழ்ச்சிகள் (incidents).

காப்பியத்திற்காகத் தேர்ந்தெடுக்கப்படும் கதை ஒரு பழங் கதையாக இருத்தல் வேண்டும்; தலைமுறை தலைமுறையாகச் செவி வழியாக வழங்கப்பட்டு வரும் கதையாக இருத்தல் வேண்டும்; ஒரு நாட்டில் பழங்காலமாக வழங்கிவரும் கதை யிலே தான் அந்நாட்டின் பண்பாடு நாகரிகம் முதலியவை பொதிந்திருக்கும்; இதனால் அக்கதையின் மதிப்பு மேலிடுகிறது. அதைப் பல முறை கேட்பினும் அது தெவிட்டுவதில்லை. திடீரென ஒரு கவிஞனின் கற்பனையில் எழும் கதை காப்பியத் திற்கு ஒவ்வாது; அது தற்காலப் புதினங்களுக்குப் பொருந்துவ தாகும்; காப்பியத்திற்குப் பொருந்தாது.

அடுத்துக் காப்பியத்திற்குச் சிறப்பை நல்குபவை பாத்திரங் களாகும். ஒரு காப்பியத்தில் பல பாத்திரங்கள் அமைய வேண்டும். ஒவ்வொன்றும் ஒவ்வொரு வகையான பாத்திரமாக அமைதல் வேண்டும்; எவ்வளவுக் கெவ்வளவு பாத்திரங்கள் ஒன்றுக் கொன்று வேறுபடுகின்றனவோ அவ்வளவுக்கவ்வளவு பாத்திரம் சுவைக்கும். கம்ப ராமாயணத்தில் பல பாத்திரங்கள் இருப்பினும், ஒன்று போல மற்றொன்றைக் காணமுடியாது. கம்ப ராமாயணம் சுவைப்பதற்கு இது ஒரு சிறந்த காரணமாகும்.

இறுதியாக, ஒரு காப்பியம் பல நிகழ்ச்சிகள் நிறைந்துள்ளதாய் இருத்தல் வேண்டும். பல நிகழ்ச்சிகளால் காப்பியம் பொருள் செறிவுடையதாகிறது. காப்பியத்திற்கு இன்றியமையாத இம் மூன்றனுள் பாத்திரங்களே, காப்பியத்தின் மதிப்பை நனிமிகுவிக்கின்றன. காப்பியப் பாத்திரங்களுள் அவல வீரர்கள் ஒரு வகையினராவர். காப்பியங்களுள் ஏனைய பாத்திரங்களினும் அவல வீரர்களாக விளங்கும் பாத்திரங்கள் நம் நெஞ்சைப் பெரிதும் கவர்கின்றன. அப்பாத்திரங்களின் வாயிலாக வாழ்க்கையின் பேருண்மைகள் புலப்படுகின்றன.

இரக்க உணர்ச்சிகளையும் அச்ச உணர்ச்சியையும் மிகுவிப்பது அவலம் என்பர் அரிஸ்டாட்டில் என்ற கிரேக்கப் பேரறிஞர் (Aristotl on the theory of poetry p. 35). காப்பியத்தின் சிறப்புறுப்பினர்களின் செயல்கள் வாயிலாக இவ்வுணர்ச்சிகள் ஒருவர் உள்ளத்தே மிகுவனவாம்.

நற்பண்புகள் அனைத்தும் நிறையப்பெற்ற ஒருவன் வாழ்க்கையின் உயர்நிலையில் இருக்கிறான். எல்லோரும் போற்றும் வண்ணம் அவன் சிறக்க வாழ்கிறான். அவனால் பலரும் பல நன்மைகளை எய்துகின்றனர். அவன், பாவம், தன் வாழ்க்கையில் செய்யும் ஒரு தவற்றினால் வீழச்சியுற்று அழிகிறான். மிக நல்லவனாகிய அவன் வீழ்ச்சியுறுங்கால் அவன்பால் இரக்கமும், அழிக்குஞ் சக்தி அவனைத் தாக்குங்கால் அச்சமும் நாம் அடைகிறோம். இவ்வாறு அரிஸ்டாட்டில் அவலத்திற்கு விளக்கம் கூறுகிறார்.

எஃகெல் என்பார் இரு திறத்தாரிடையே ஏற்படும் மோதல் அல்லது முரணே அவலமாகும் என்கிறார். இருதிறம் என்று அவர் குறிப்பது பெரும்பாலும் இரண்டு நன்மைகளையாம்.

தமிழ்க் காப்பியங்களில் நாம் பல அவல வீரர்களைக் காண்கிறோம். அங்கெல்லாம் இருதிறம் அல்லது நன்மைகளிடையே ஏற்படும் மோதல் அல்லது முரண் வாயிலாகப் பிறக்கும் அவலத்தைக் காண இயலாது. ஆண்டுக்காணும் அவலம் அரிசுடாட்டில் கூறும் விதிக்குப் பொருந்தியதாக உள்ளது. உயர்நிலையிலுள்ள

பண்புடையாளன் ஒருவன், தான் இயற்றும், ஒரு தவறுக்காக வீழ்ச்சியுறுவதைத் தமிழ்க் காப்பியங்களில் நாம் காண்கிறோம். அவனுடைய வரலாற்றைப் படிக்கும் போது அவன்பால் நமக்கு இரக்கம் மிகுகிறது.

அவர்கள் அமைத்திருக்கும் அவலச் சுவை மேனாட்டார் இலக்கணத்திற்குப் பொருந்துகிறது என்று கொள்ளுதலே ஏற்புடைத்து. நம் தமிழ்க்காப்பியங்களுக்கு இலக்கணம் தொல்காப்பியமே யாகும். இளிவும், இழத்தலும், அசைதலும் வறுமையும் என இந்நான்கு பொருள்பற்றி அவலம் தோன்றும் என்று தொல்காப்பியர் கூறுகிறார் (மெய். 6). இளிவு என்பது பிறரான் இகழப்பட்டு எளியனாதல். இழவென்பது தந்தையும் தாயும் சுற்றத்தாரையும் இன்பம் பயக்கும் நுகர்ச்சி முதலாயவற்றையும் இழத்தல். அசைவு என்பது பண்டை நிலைமை கெட்டு வேறொருவாறாகி வருந்துதல்; வறுமை என்பது போகந்துய்க்கப்பெறாத பற்றுள்ளம். இங்ஙனம் பேராசிரியர் இந்நான்கு பொருளுக்கும் உரை கூறுகிறார். இவற்றுள் அசை வென்பது நாம் மேற்கூறிய அவல இலக்கணத்தைக் குறிப்பதாகும். அதாவது 'பண்டை நிலைமை கெட்டு வேறொருவாறாகி வருந்துதல்'—இதற்கு இளம்பூரணர் 'தளர்ச்சி—அது தன்னிலையிற்றாழ்தல்' என்று பொருளுரைக்கின்றார். உயர் நிலையில் இருக்கும் சால்புடைய ஒருவனின் வீழ்ச்சியையே இது குறிப்பதாகும். இது அரிசுடாட்டிலின் அவல இலக்கணத்திற்கும் பொருந்து மாற்றை ஓர்க.

சிலப்பதிகாரத்தின் கதைத் தலைவனாகிய கோவலனும், சீவக சித்தாமணியில் காணும் சச்சந்தனும் கம்பராமாயணத்தில் ஒளிரும் இலங்கை வேந்தனாகிய இராவணனும் அவல வீரர்களாவர்.

கோவலன் பெரும் புகழோடு விளங்குகிறான். 'கண்ணினால் கண்டு போற்றுதற்குரிய செவ்வேள்' என்று, பண்ணினும் இனிமையான மொழி பேசும் நங்கையர் அவனைப் பாராட்டுகின்றனர். 'கருணைமறவன்'; 'செல்லாச் செல்வன்'; 'இல்லோர் செம்மல்';—இத்தகைய சீரிய பண்புமிக்க கோவலன் தன் அருமை மனையாளை விடுத்து மாதவி என்னும் பரத்தையை

அடைந்து பல்லாண்டு வாழ்கின்ருன், பண்பு மேம்பாடு மிக்க அவன் கற்பிற் சிறந்த தன் அன்பு மனேயாளேப் பிரிந்து வாழும் தவற்றை அவன் எங்ஙனம் புரிகிருன்? — இதனையே 'விதி' என்கின்றனர். நாம் 'அவலம்' என்போம். மாதவியோடு பல ஆண்டுகள் அவன் வாழ்ந்து அவளை விடுத்து மீண்டும் தன் மனைவியை அடைகிருன். தான் மாதவியோடு பல காலம் ஆரவார வாழ்க்கையில் ஈடுபட்டுத், தன் முன்னேர்கள் செல்வத்தை யெல்லாம் இழந்ததும், இத்துணைக்காலம் தன் ஆருயிர் மனைவியைப் பிரிந்து வாழ்ந்ததும் பெருந்தவறு என்றுணர்கிருன். தான் செய்த தவற்றிற்காக அவன் உள்ளம் ஒத்துணை வருந்துகிறது என்பது புலனுகும்.

பின்னர், அவன் கவுந்தியடிகளை வணங்கி, "செய்தவத்தீர், யான் நல்லொழுக்க நெறியினின்றும் பிறழ்ந்து, மலர் போலும் மேனியுடைய கண்ணகி நடுங்கு துயரெய்த, முன்னம் உணராத நாட்டின்கண் கடத்தற்கரிய வழிகளில் அலைந்து வருந்தி இழிவுற்றேன்." என்று தான் செய்த தவற்றினை எண்ணி மனம் வருந்திக் கூறுகிருன்,

அடுத்து, ஆயர் சேரியில் மாதரி இல்லத்தில் கண்ணகி உணவாக்கிக் கோவலனை உண்பித்த பிறகு, அவனை நோக்கி,

> " இருமுதுகுரவர் ஏவலும் பிழைத்தேன்
> சிறுமுது குறைவிக்குச் சிறுமையுஞ் செய்தேன்
> வழு வெனும் பாரேன் "

என்று சொல்லி வருந்துகிருன்.

அவல நாடகத்திலோ அல்லது காப்பியத்திலோ அழிவுத் தன்மை நெருங்குதற்கு முன்பே தலைவன் தன் தவற்றை யுணர்வானுனல் அவ்வழிவிலிருந்து தன்னைக் காப்பாற்றிக் கொள்ள முடியும். அழிவு நெருங்கிய பிறகு தன் தவற்றை உணர்கின்ற தலைவன் அவ்வழிவினைத் தவிர்க்க இயலாது. அவலத் தலைவன் தன் தவறுணர்தலைக் கிரேக்க மொழியில் 'அனெக்ஆரிசிஸ்' (anegnorisis) என்பர். இங்குக் கோவலன் அழிவு நேர்வதற்கு முன்பே தன் தவற்றை உணர்கிருன். இதனுல் தனக்கு நேரும்

அழிவை அவன் தவிர்த்திருத்தல் வேண்டும். ஆனால், அந்தோ, அவனால் தன் அழிவைத் தவிர்க்க முடியவில்லை. இதை நினைக்கும்போது அவன்பால் நமக்கு எல்லையற்ற இரக்கம் தோன்றுகிறது.

கோவலன் கண்ணகியின் சிலம்புகளுள் ஒன்றையெடுத்துக் கொண்டு அவளைப் பிரிந்து வருத்த மிகுதியால் தளர்ந்த நடையோடு வீதியில் செல்கிறான். வீதியில் கொல்லர் நூற்றுவர் பின் தொடர வரும் பொற்கொல்லனைக் கண்டு அவனிடம் தன் சிலம்பைக் காட்டி அதன் விலையை மதிப்பிடுமாறு கேட்கிறான். வஞ்சக நெஞ்சம் படைத்த பொற்கொல்லன், அரசனிடம் சென்று, தேவியின் காற்சிலம்பைத் திருடிய கள்வன் கோவலனேயென்று கூறுகிறான். மன்னன், கோவலனைக் கொல்லுமாறு ஆணையிடுகிறான். ஊர்க்காப்பாளருள் ஒருவனாகிய கல்லாக்களிமகன் சற்றும் சிந்தியாது கோவலனை வெட்டி வீழ்த்துகிறான்.

இங்ஙனம், அருங்குணச் செம்மலாக விளங்கும் கோவலன், தான் செய்த தவற்றை நினைந்து வருந்தியும் அவன், அழிவிலிருந்து தப்ப முடியவில்லை. இதனால் அவனுடைய வரலாறு அவலத்திலும் அவலமாக முடிகிறது!

சச்சந்தன் ஏமாங்கத நாட்டு மன்னன்; அவன் அருளால் தருமன்; வள்ளன்மையால் வருணன்; பகைவனை அழிக்கும் ஆற்றலால் கூற்றுவன்; கலையறிவால் அருகன்; அழகால் மன்மதன்; இத்தகைய அருங்குணங்கள் வாய்ந்த பெருமன்னன், தன் மனைவிபாற் கொண்ட ஆராக் காதலினால், தன் அரச கடமைகளை மறந்து, அரசாங்கப் பொறுப்பைத் தன் முதலமைச்சனாகிய கட்டியங்காரனிடம் ஒப்படைக்கிறான்.

கட்டியங்காரன் மிகக் கொடியவன்; தன் ஆட்சி முறையை மறந்ததை விடக் கட்டியங்காரனிடம் ஆட்சிப் பொறுப்பை ஒப்படைத்தது பெருந் தவறாகும்; ஆனால் தன் நயவஞ்சகச் செயலால் கட்டியங்காரன் மன்னவனுக்கு நல்லவனாகத் தோன்றுகிறான். இதை நினைக்கும்போது மன்னவன்பால் நமக்கு இரக்கம் தோன்றுகிறது.

கட்டியங்காரன்பால் சச்சந்தன் அசையா நம்பிக்கை கொள்கிருன். ஆனால் அவன் நினைத்தது ஒன்று; விளைந்தது மற்றொன்று. அஃதாவது அவன் அழிவு. இங்ஙனம் ஒரு முடிவை நாடிச் செயலாற்றுங்கால் அச்செயல் அதற்கு நேர் மாருன முடிவைத் தருவது, அவலத்தில் நம் நெஞ்சைத் தொடும் பகுதியாகும்.

இதனை அரிசுடாட்டில் 'பெரிபிட்டி' (Peripeteia) என்று கிரேக்க மொழியில் கூறுகிருர். முடிவில் கட்டியங்காரன், மன்னனைக் கொல்ல வேண்டுமென்று தன் நால்வகைச் சேனையோடு கோட்டையை வளைத்துக் கொள்கிருன். இந்நிகழ்ச்சி நமக்கு அச்சத்தை விளைவிப்பதாகும். படுபாவி கட்டியங்காரன் வேந்தனைக் கொலை செய்யப் போகிருனே என்பதை எண்ணும் போது நம் நெஞ்சம் நடுங்குகின்றது.

வாயிற் காவலன் அச் செய்தியைச் சச்சந்தனுக்கு அறிவிக்கிருன். அப்போதுதான் கட்டியங்காரனின் கயமைத் தன்மை அரசனுக்குப் புரிகிறது. தான் அவனிடம் அரசியலை ஒப்படைத்தது தவறு என்று உணர்கிருன். அவலத் தலைவன் தான் செய்த தவற்றை முடிவில் உணர்வது (Anegnorisis — discovery or realisations) அவலத்தின் இலக்கணங்களுள் ஒன்று. நாம் முன்பே குறிப்பிட்டபடி, அவன், தன் தவற்றை அழிவு நெருங்குதற்கு முன்பே உணர்வானுயின் முடிவு இன்பமாக அமையும், ஆனல் சச்சந்தன் இப்போது அழிவின் வாயில் சிக்குண்டுள்ள போது தன் தவற்றை உணர்கிருன். எனவே அவனல் தன் அழிவிலிருந்து மீள முடியவில்லை; முடிவில் அவன் கட்டியங்காரனுல் கொல்லப்படுகிருன்.

இராவணன் மூவுலகையும் அடக்கியாண்ட இலங்கைப் பெருவேந்தன். அவன், ஆண்மையிலும் வீரத்திலும், கலைப் புலமையிலும், அன்பிலும் கொடையிலும், தெய்வ பக்தியிலும் சிறந்தவன். இப்பெரு மன்னன் இராமனின் மனைவியாகிய சீதையைக் கவர்கிருன். அனைத்திலும் நிகரற்று விளங்கிய பேரரசன் மாற்ருன் மனைவியைக் கள்ளத்தனமாகக் கவர்ந்து வந்தது பெருந் தவறன்ருே? அவன் விரும்பினல் அவன்

திருவடிக்கீழ் வீழ்ந்து கிடக்க எத்துணையோ நங்கைமாருண்டு. அத்தகையவன் மற்றொருவன் மனைவியின் பால் உள்ளத்தைப் பறிகொடுத்தது அவலத்திற்குரியதாகும். நேருக்கு நேர் போர் செய்து மாற்றான் மனைவியைக் கவர்ந்திருப்பின், ஒருவேளை அவன் வீரப் பண்பிற்குப் பழுதில்லாமல் அமைந்திருக்கலாம். வீரச்சிறப்பில் நிகரற்று விளங்கிய இராவணன், ஓர் அழகிய நங்கையைக் கள்ளத்தனமாகக் கவரும் இழி தொழிலைச் செய்த தன் காரணம் 'விதி' என்பர் கம்பர். ஆனால் இலக்கிய நுட்பத்தோடு நோக்குங்கால் இதுவே அவலமாகும். தான் உலகில் எது செய்தாலும் தன்னை யாரும் எதிர்த்துப் போரிட முடியாது என்ற ஆணவம் அவனிடத்தில் மிக்கிருந்தது. பல நல்ல பண்புகள் நிறைந்திருந்த அவனிடத்தில் இத்தகைய ஆணவம் மிக்கிருந்தது அவலத்திற்குரியதாகும் உடன் பிறந்தார் இடித்துரைத்தும் திருந்தாது, இராமன் அம்பிற்கு இரையாகும் இராவணனின் நிலை இரங்கத்தக்கதுதான்.

இதுவரை நாம் கண்ட மூன்று அவல வீரர்களில் கோவலன் அழிவு நெருங்குதற்கு முன் பலமுறை தன் தவறுணர்ந்து வருந்தியும் அவனால் அழிவினின்றும் தப்ப முடியவில்லை. சச்சந்தன் அழிவு நெருங்கிய பிறகு தன் தவற்றினை உணர்ந்ததால் அவன் அழிவிற்கிரையாகிறான். இராவணன், இறுதி வரை தனது தவற்றினை உணராமலேயே அழிவெய்துகிறான். வாழ்க்கையில் எத்துணைப் பண்புகள் நிறைந்தவர்களாக வாழ்ந்தாலும், ஒரு தவறிழைப்பினும் அதனால் பண்புடைய மக்கள் அழிவெய்தக் கூடும் என்றும், அதனால் தம் வாழ்வில் எச்சிறு களங்கமும் நேராமல் விழிப்பாக இருத்தல் வேண்டும் என்றும் நாடகங்களிலும், காப்பியங்களிலும் படைக்கப்படும் அவல வீரர்களின் பாத்திரங்களின் வாயிலாகப் புலவர் பெருமக்கள் நமக்கு அறிவுறுத்துகின்றனர்.

சலம்புணர் கொள்கைச் சலதி மாதவியா?

புலவர். கு. திருமேனி
தேசீயக் கல்லூரி, திருச்சி

கோவலன் மாதவியோடு கடலாடச் சென்று, ஆடுங்கால் ஊடல் கொண்டு ஊழ்பிரிப்பப் பிரிந்து கண்ணகியிடம் போந்து பேசுகின்ற போது,

"சலம்புணர் கொள்கைச் சலதியோ டாடிக்
குலம்தரு வான்பொருள் குன்றம் தொலைந்த
இலம்பாடு நாணுத்தரும் ....
சிலம்பு முதலாகச் சென்ற கலனோடு
உலந்த பொருள் ஈட்டுதல் உற்றேன்..." (9:66-76)

என்று கோவலனுக்கும் கண்ணகிக்கும் நடந்த உரையாடலை இளங்கோ குறிப்பிடுகின்றார்.

இவ்வரிகட்கு உரை கூறிய அடியார்க்கு நல்லார் "......எல்லாப் பொருளிலும் பொய்யை மெய்யாகப் பொருந்துவித் தொழுகும் பொய்த்தியோடும் கூடி ஆடிய ஒழுக்கத்தினானே நம் குலத்திலுள்ளார் தேடித்தந்த மிக்க நிதிக்குன்றமெல்லாம் அவள் பொருட்டால் தொலைந்தன. அதனால் இல்லாமை உண்டாதல் எனக்கு நாணைத் தருகின்றது காண்" என்று கூறினான் என்றும் கூறி; சலம்-பொய்-சலதி-பொய்த்தி-ஆடுதல் உடனாடல். குலந் தரு வான்பொருள்—தொன்று தொட்டு வருகின்ற பொருள். இன்று நாணுத்தரும் என்றது. "கெட்டால் மதிதோன்றும்" என்னும் வழக்கு என்று எழுதியுள்ளார்.

அடுத்து கண்ணகியின் பேச்சிக்கு “இவ்வாறு அவன் தன்னைப் போற்றி இலம்பாடு நாணுத் தரும் அன்புதனை மாதவிக்குக் கொடுக்கும் பொருட் குறையபாட்டால் தளர்ந்து கூறினுனுகக் கருதி ஒலி பொருந்திய முகத்தே நலம் பொருந்திய சிறிய முறுவலை விளைத்து இன்னும் சிலம்பு ஓரிணையுள அவற்றைக் கொண்டான் என்ருள் என்க” என்று உரை கூறி அதற்கு விளக்கமாக, சிலம்புள என்ருள் இவையொழிந்த கலனெல்லாம் தொலைதலால் இவை அணியாதிருத்தலின் அவனறியானுகக் கருதினும் அவன் தளர்ச்சி கூறுதலால் தான் இவையுண்மை நினைந்து கூறினுள் என்க புலந்து கூறினுள் எனிற் கற்பின் தன்மை அன்ரும், என்று எழுதியுள்ளார்.

பின் அவன் கூற்றிற்கு உரை எழுதுங்கால் இங்ஙனம் கருதிய சேயிழாய்! கேள். நீ சொன்ன இச்சிலம்பை நான் வணிக முதலாகக் கொண்டு முன்பு நான் வாங்கியழித்த கலனையும் கெட்ட பொருளையும் தேடித் தொகுத்தலைத் துணிந்தேன். அஃது எவ்விடத்தே சென்றெனின் விரிந்த புகழையுடைய மதுரை என்னும் நகரிடத்தே சென்று,’’ என்று உரை எழுதியுள்ளார்.

இங்ஙனம் பொருள்கொண்டால் ஏற்படும் முரண்பாடுகள் பல. அவற்றை இங்குக் காண்போம்.

1. பரத்தையிற் பிரிந்து வந்த கணவன் தன் பரத்தைமை ஒழுக்கத்தைத் தலைவிமாட்டுக் கூறுவது மரபு அன்று. கூறியதாக இலக்கிய வழக்கும் இல்லை.

2. பல தடவை வந்து கண்ணகியின் அணிகலன்களை வாங்கிப் போனுன் என்ருல் கண்ணகி தேவந்தியிடம் கனவு கண்டு அவன் வருகையைப் புதிதாகப் பேசுவானேன்? அது பற்றித் தேவந்தியும் ஓர் ஆய்வு நடத்துவானேன் ?

3. அன்ருடம் வந்து வந்து பொருளோ அணிகலனே கண்ணகியிடம் பெற்று மாதவிக்குக் கொடுப்பது வழக்கமான உண்மையாயின் தேவந்தி கண்ணகிக்கு ஆறுதல் கூறும் முறையில் “கைத்தாயும் இல்லை கணவற்கொரு நோன்பு பொய்த்தாய்” (9: 51, 52) என்று கூறுவதில் பொருளில்லை.

4. பொருளிழந்து வறுமையுற்ற கோவலனை மாடலமறையோன் செல்லாச் செல்வன் என்றதும், கோவலன் புகார் அகன்றபோது "அருந்திறல் பிரிந்த அயோத்தி போல்" அவ்வூர் ஆயிற்று என்றும் ஏவலர் பலவிடத்துப் புகுந்து தேடினுர்கள் என்று அடிகள் கூறுவதும் கேலி மொழிகளா?

5. வடுநீங்கு சிறப்பின் மனையகத்தை மறந்தான் என்று கூறியவர் வந்து வந்து போகின்ருன் என்பதில் என்ன பொருளுண்டு?

6. கண்ணகியின் காற்சிலம்பைப் புகாரில் விற்க நாணும் மனவுணர்வுடையான் மனைவியின் அணிகலன்களை நாளும் வாங்கிப் போனுன் என்பதும் அவற்றை விற்றுப் பொருளாக்கி மாதவிக்குக் கொடுத்தான் என்றும் கோடற்குக் காரணம் ஒன்றில்லை.

7. கண்ணகியின் அணிகலன்களைக் கோவலன் நாளும் வாங்கித் தரப்பெற்று மாதவி வாங்கி அணிந்தாள் என்ருல் மாதவி ஒரு பொருட் பெண்டாகவும் பொருள் பறித்துண்ணும் பேயாகவும் வாழ்ந்திருக்கவேண்டும்.

8. மாதவி பொருட் பெண்டாக வாழ்ந்திருந்தால் 'ஊடலும் கூடலும்' கோவனுக்கு அளித்திருக்கவேண்டாம், ஊடற் கோலமோடு இருந்தான் உவப்பப்பத்துத்துவரினும் முப்பத்திருவகை ஓமாலிகையினும் ஊறியநீரில் மூழ்கி ஆர்வ நெஞ்சமொடு கோவலற் கெதிர்ந்து கோலம் கொண்டிருக்க வேண்டாம். பொருட் பெண்டாயின் பிரிந்த கோவலனுக்கு மடலுப்க்க வேண்டாம். மடலுய்த்தது பொருள்பெற என்ருல் அவன் வறுமையுற்றதை அறியாதிருக்கவேண்டும்.

9. ஏவலர் சூழ்தர அத்திரி இவர்ந்து பேரணி அணிந்து சென்றவனை அவள் வறியவன் என்று நினைத்தது எங்ஙனம்? கடிதத்தின் வழி அவனை வரவழைத்து அவன்பாலுள்ள மதாணி போன்ற அணிகலனையோ அன்புக் கண்ணகி பால் எஞ்சிய சிலம்பையோ பெறமுயன்ருள்போலும்.

10. மாலை வாராராயினும் காலை காண்குவம் என்றது பொருள் பெறுதற்குத் தானே? அவ்வாருயின் கோவலன் பிரிந்தது எதுபற்றி என்று அறியாது அதனை அறிதற்கு இரண்டாவது முடங்கலில் "குலப்பிறப் பாட்டியோடு இரவிடைக் கழிதற்கு என்பிழைப்பு அறியாது கையறு நெஞ்சம் கடியல் வேண்டும்" என்று எழுதியதும் பொய்மையா?

11. அது போலியாயின் தன் கண் உள்ள பொருளனைத்தையும் புண்ணிய தானம் புரிவானேன். பொருட்பெண்டாய தானும், மகளும் துறப்பானேன் ?

12. கோவலனுடைய பொருட்குன்றம் கண்ணகியிடம் இருந்ததா? அன்றி வங்கியிற் கிடந்ததா? மாதவிபால் புகும் போதே எடுத்துச் சென்ருனு? மாதவிக்கு அதனை கொஞ்சம் கொஞ்சமாகக் கொடுத்தானு? அன்றி ஒருசேரக் கொடுத்தானு? பொருளைக் கொடுக்காது கண்ணகியின் அணிகலன்களை வாங்கிக் கொடுத்துப் பின் பொருளையும் கொடுத்துப் பின்னும் கண்ணகிபால் நின்ற காலணி நினைந்து அதனை வாங்க வந்தானு?

13. கோவலன் அறம் செய்த பொருளெல்லாம் யாருடையது? பெற்ருேர் பொருளை அறஞ்செய்வது வழக்கமாயின் வரைவிடை வைத்துப் பொருள் வயிற் பிரிதல்' எதற்கு?

14. சலம்புணர் கொள்கைச் சலதி என்று மாதவியைக் குறிப்பிட்டிருப்பதால் கோவலன் மதுரையில் மீண்டும் வறுமொழியாளரொடும் வம்பரத்தரொடும்' கூடிக் கெட்டேன் என்று கூறுவது ஏன்?

15. கோசிக மாணி தந்த முடங்கலைப் பெற்ற கோவலன் மாதவியைப் பற்றித் 'தன் தீதிலள்' என்று கூறிவிட்டதால் புகாரில் சலம்புணர் கொள்கைச் சலதி என்கிறது யாரை? பொருள் போதற்கு ஒரு வழி வேண்டுமன்றே.

16. கண்ணகி இன்னும் ஓர் சிலம்புள என்று கூறுவாளாயின் எல்லா அணிகலன்களும் போக எஞ்சியது அது

வென்று ஆகும். எஞ்சியது அது வாயின் 'கொற்றவை வாயிலில் தகர்த்த பொற்ருெடி ஏது? 'கோவலன் தன்னேடும் கொடுங் குழை மாதொடும்' என்ற இடத்து வரும் கொடுங்குழை ஏது?

17 கோவலன் வறியவன் என்று அறிந்த மாதவி இரண் டாம் மடல் உய்த்தது அவனிடம் எப்பொருள் பெறக்கருதி?

18. கானல் வரிப்பாடல்கள் வறுமையுற்ருன் பாடியனவோ? அன்றி வஞ்சகியாகிய பொருட் பெண்டை மகிழ்விக்கப் பாடிய னவோ? வஞ்சகி என்பது அப்பொழுதுதான் புரிந்ததோ?

19. சென்ற கலனேடு உலந்த பொருள் என்ற இடத்துச் சென்ற கலன் என்பது அணிகலனுயின் செல்லுதல் என்ற சொல் இயையுமாறு எங்ஙனம்?

20 குலந்தருவான் பொருட்குன்றம் தொலேந்த என்ருனே அன்றித் தொலேத்த என்று கூருதபோது தொலேத்த என்பதற் குரிய உரை கூறிக் கோவலன் மாதவி பொருட்டாகப் பொருளேத் தொலேத்தான் என்பானேன்.

21. 'தொலேந்த இலம்பாடு' என்றது போலவே இழந்த கலனேடு உலந்த பொருள் என்கின்ருன், இங்கும் தன்வினேயால் கூருது பிறவினேயால் கூறி இருப்பவும் தன் வினேயாலே உரை வகுப்பது வினேயின் வினேயாட்டன்ரே?

22. கலன் என்ற சொல்லிற்கு அணிகலன் என்பதுதான் பொருளா? மரக்கலம் என்ற பொருளில்லேயா? பொருளிழந்த இலம் பாட்டைக் கலனும் இழந்த இலம்பாடாக ஏன் கருதி எல்லோருக் கும் இழுக்குத் தேடவேண்டும்.

23. கோவலன் கண்ணகியிடம் 'குலந்தருவான் பொருட் குன்றம் தொலேந்த இலம்பாடு நாணுத்தரும் என்கின்ருன், இவ்விடத்தில் கோவலன் குலந்தருவான் பொருளே முதலீடாக்கிக் கடலுள் கலஞ் செலுத்தி வாணிப மியற்றி அப்பொருளால் அறஞ்செய்து வாழ்ந்த காலே மாதவியோடு தொடர்பு கொண்டு மனேமறந்திருப்பக் கடல் விளேயாட்டில்

மாதவியோடு ஊடிக் கூலமறுகில் கலன் கவிழ்ந்த செய்தியறியாது பெற்றோர்தந்த குலமுதலிழப்பை உணர்ந்து அதோடு பெற்றோர் அமைத்துத்தந்த தனி மனை வாழ்வையும் அதுவழிக் கண்ணகியையும் நினைந்து குல முதல் அழிந்த அதிர்ச்சிச் செய்தியை மனைவியிடம் கூறி ஆறுதல் பெற வந்து கூற அவளும் அதனை அறஞ்சார்ந்த நல்குரவு என்று ஏற்றுப் பரத்தைமை மறந்து தன்னிடம் அவன் இருந்ததாகக் கூறும் குலந்தருவான்பொருட் குன்றத்திற்கு இணையான சிலம்புள என்கின்றாள். அதுகேட்ட அவனும் அச்சிலம்பை முதலாகக் கொண்டு கடலில் இழந்த மரக்கலன்களை ஈட்டுதல் உற்றேன் என்று கூறி மதுரை புகுகின்றான் என்று கொண்டால் மேற் குறித்த வினாக்கள் எழா? கோவலன் பொருளிழப்புக் கூற, கண்ணகி அணிகளைத்தர, அது கண்ட அவன் அணிகலனை வாங்கியோ விற்றோ அறியாதவனாதலின் அரசு விழை திருவினான் மரபினானுக்கும் இருநிதிக்கிழவன் மகனுக்கும், தலைக்கோலரிவை கேள்வனுக்கும் புகாரில் மனைவி சிலம்பை விற்பது என்பது இழுக்குடைச்செயலாதலின் மதுரை புகக் கருதிப் பெற்றோர் தந்த நிதிக்குன்றம் இழந்த அதிர்ச்சியில், பெற்றோர் தந்த மனைவியை இழக்க விரும்பாது மரபுதவிர்ந்து அவளையும் உடனழைத்துப் போகின்றான் என்று கோடல் தடையற்றது.

இதுகாறும் கூறியவற்றை அறிஞர்கள் ஆழ்ந்து நோக்கி இவ்வாராய்ச்சியில் அறிவுண்டேல் வாயாரப் போற்றுங்கள். வெளிறுண்டேல் கண்ணின்று கண்ணறக் கூறுங்கள்.

திருமுறைகளும் சிவஞானபோதமும்

திரு. க. வெள்ளைவாரணன்
அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம்

தோத்திரமும் சாத்திரமும்

இறைவனது திருவருள் வழியடங்கியொழுகும் செம்புலச் செல்வராகிய பெருமக்கள் இறைவனது பொருள்சேர் புகழ்த் திறங்களை உளங்குளிர்ந்து போற்றிய பனுவல்களைத் தோத்திரம் எனவும், அன்னோர் தம் வாழ்க்கையின் வழியாகக் கூர்ந் துணர்ந்த உண்மைகளை ஏனையோரும் பின்பற்றியொழுகுதற்கு ஏற்ப வகுத்துரைத்த மெய்ந்நெறிப் பனுவல்களைச் சாத்திரம் எனவும் வழங்குதல் மரபு.

'சாத்திரமும் தோத்திரமும் ஆனார்தாமே' என்பது அப்பர் அருள்மொழி. இதனால் அப்பரடிகள் காலத்திற்கு முன்னரே தமிழ் நாட்டிற் சாத்திர நூல்களும் தோத்திர நூல்களும் நிரம்ப வழங்கினமை புலனாகும்.

தமிழ் நாட்டில் கடைச் சங்க காலத்திலும் அதற்குப் பின்னரும் வளம் பெற்று வளர்ந்த சிவநெறியாகிய சைவசமயம் வேதம், ஆகமம் என்னும் இருதிறநூல்களையும் பொதுவும் சிறப்பு மாகக் கொண்டு விளங்குவதாகும். வேதம் என்பது பாரத நாட்டில் வாழும் மக்கள் பலரும் போற்றும் நிலையில் அமைந்த பொதுநூல். சிவாகமம் என்பன பக்குவமுடைய நன்மக்களுக் கென இறைவனால் அருளிச் செய்யப் பெற்ற சிறப்பு நூல்கள். இவ்விருதிற நூற் பொருள்களையும் மக்கள் எளிதில் உளங்கொளத் தெளிய வடித்த சாரமெனத் திகழ்வன சைவத் திருமுறைகள்.

தென்னாடும் சிவநெறியும்

எந்நாட்டவர்க்கும் இறைவனாகிய கடவுளைத் தென்றமிழ் நாட்டவர் சிறப்பாகச் சிவன் என்ற திருப்பெயராற் போற்றி வழிபட்டனர் என்பது,

> "தென்னாடுடைய சிவனே போற்றி
> எந்நாட்டவர்க்கும் இறைவா போற்றி"

எனவரும் திருவாசகத் தொடரால் நன்கு புலனும். தொல்காப்பியம், திருக்குறள், சங்கத்தொகை நூல்கள் முதலிய பழந்தமிழ் நூல்களை ஆராயுமிடத்து உலகு. உயிர், இறை என்ற முப்பொருளுண்மையைப் பற்றியும் அறிவுடைய நன்மக்கள் இறைவனருளால் உலகம் நலம்பெற வகுத்துக் கொண்டொழுகிய ஒழுக்க நெறியாகிய வாழ்க்கை முறையைப் பற்றியும் அறிந்து கடைப்பிடித்தற்குரிய சிறந்த உண்மைகள் ஆங்காங்கே குறிப்பிடப் பெற்றுள்ளமை காணலாம்.

மாயாவாதமும் வைதிக சைவமும்

சங்கரர் காலத்திற்குப் பின் தமிழகத்தில் மாயாவாத மென்னும் ஏகான்ம வாதக் கொள்கை விரைந்து பரவத் தொடங்கியது. அந்நிலையில் திருவாசகம் முதலிய திருமுறைகளின் ஆற்றலால் அக்கொள்கை தமிழகத்தில் வலுவிழந்து நலிவுற்றது. எனினும் வியாசரது வேதாந்த சூத்திரத்தினைப் போற்றும் வைதிகர் சிலர் அக்கொள்கைக்கு வேத உபநிடதங்களில் ஆதரவிருப்பதாக வாதித்து வந்தனர்.

வேத உபநிடதங்களைக் கூர்ந்து ஆராயும்போது, வேதத்தின் பயனாகத் திகழ்வது சைவசமயமே என்னும் உண்மையினை, திருமுறையாசிரியர்கள் தெளிய விளக்கினார்கள். வேதப்பயனும் சைவம் என்னும் மெய்ம்மையினை உணர்த்தும் திருமுறைகளின் பயனாகத் தோன்றியவை சிவஞானபோதம் முதலிய சித்தாந்த நூல்களாகும்.

வேதம் பசுவாகவும், சிவாகமம் பாலாகவும், நால்வர் ஓது தமிழாகிய திருமுறைகள் நெய்யாகவும் அமைய அந்நெய்யின்

உறுசுவையாக அமைந்ததே மெய்கண்டார் அருளிய சிவஞான போதமாதலை 'வேதம்பசு' என்ற பழம்பாடல் உணர்த்துகிறது.

சிவஞான போதம்

கி. பி. 13-ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த மெய்கண்டார் தமிழரின் தொன்மைச் சிவநெறியினை உணர்த்தும் முறையில் சிவாகமப் பொருளை விரித்துரைக்கும் சிவஞானபோதம் என்னும் தமிழ் முதனூலை இயற்றினார். இந்நூல் சிவாகமங்களின் ஞான பாதப்பொருளை ஆராய்ந்து வரையறுத்துப் பொருள்துணிபு உணர்த்துதலின் சிவஞானபோதம் என்னும் பெயர்த்தாயிற்று...

சிவஞானபோத அமைப்பு

சிவஞானபோதம், பன்னிரு சூத்திரங்களால் இயன்றது கருத்தும் மேற்கோளும் ஏதுவுமுடையதாய்த் திகழும் இந்நூலின் முதன் மூன்று சூத்திரங்கள் பதி, பசு, பாசம் என்னும் முப்பொருள்களின் உண்மைக்குப் பிரமாணம் கூறுவன. 4, 5, 6-ஆம் சூத்திரங்கள் அவற்றின் இலக்கணமுணர்த்துவன. 7, 8 9-ஆம் சூத்திரங்கள் உயிர்கள் பாசத்தினையொழித்துச் சிவபரம் பொருளையடைதற்குரிய சாதனங் கூறுவன. 10, 11, 12-ஆம் சூத்திரங்கள் பாச நீக்கமும் சிவப்பேறுமாகிய பயன் கூறுவன. இவ்வகையால் இந்நூல் பிரமாண இயல், இலக்கண இயல், சாதன வியல், பயனியல், என நான்கியல்களையுடையதாயிற்று. இவற்றுள் பதி, பசு, பாசமாகிய முப்பொருள்களின் பொதுவிலக்கண முணர்த்தும் முன்இயல்கள் இரண்டும் பொதுவதிகாரம் எனவும் அவற்றின் சிறப்பிலக்கணமுணர்த்தும் பின் இயல்கள் இரண்டும் உண்மையதிகாரம் எனவும் வழங்கப் பெறும்.

திருமுறைகளை அடியொற்றியதிறம்

இனி இந்நூல் திருமுறைகளை யடியொற்றியமைந்த திறத்தை ஒரு சிறிது நோக்குவோம். சைவத்திருமுறைகள் பன்னிரண்டாக அமைத்தமை போன்று இந்நூலிலுள்ள சூத்திரங்களும் பன்னிரெண்டாக அமைந்துள்ளன. பன்னிரு திருமுறைகளுள் திருஞானசம்பந்தர் முதன் முதல் திருவாய் மலர்ந்தருளிய

'தோடுடைய செவியன்' என்னும் திருப்பதிகம் 'பீடுடைய பிரமாபுரமேவிய பெம்மான் இவனன்றே' எனப் பதியுண்மையினை விளக்கினாற் போன்று இந்நூலின் முதற் சூத்திரம் உலகிற்கு முதற்கடவுளுண்மையினை விளக்குகின்றது திருப்பெருந்துறையில் இறைவனே குருவாக எழுந்தருளி உபதேசித்தருள அறிவினாற் சிவனேயாகிய மணிவாசகப் பெருந்தகையார் அருளிய திருவாசகம் எட்டாந்திருமுறையாகத் திகழ்வது போன்று இறைவனே குருவாக எழுந்தருளி உயிர்களுக்கு உபதேசித்தருள உயிர்கள் ஞானத்தினையுணரும் முறைமையினை யறிவுறுத்தலை விளக்கும் நூற்பா சிவஞானபோதத்தில் எட்டாஞ் சூத்திரமாக அமைந்துள்ளது. பன்னிரண்டாம் திருமுறையாகிய திருத்தொண்டர் புராணத்திற் போற்றப்பெறும் அடியார் செய்திகளையுளங்கொண்டு தொண்டர் திருவேடத்தையும் திருக்கோயில்களையும் சிவனெனவே தொழுது போற்றும் சீவன் முத்தர்களின் இயல்பினை அறிவுறுத்தும் நிலையில் சிவஞானபோதத்தின் பன்னிரண்டாம் சூத்திரம் அமைந்துள்ளது.

முதற் சூத்திரப் பொருளமைதி

அவன், அவள், அது என்று பகுத்துரைக்கப்படும் உலகத் தொகுதி தோன்றுதல், நிலைபெறுதல், ஒடுங்குதல் ஆகிய முத்தொழிலுடைமையால் அஃது ஒருவினைமுதலால் தோற்றுவிக்கப்பெற்ற உள்பொருளே எனவும், உள்பொருளாகிய உலகம், உயிர்களின் மலத்தீர்வு காரணமாகத் தான் ஒடுங்குதற்குக் காரணமான கடவுளாலேயே மீளவும் தோற்றுவிக்கப்பெற்று நிலைபெறுவதெனவும், உலகிற்கு அந்தத்தைச் செய்து ஒடுக்கும் கடவுளே அதனைத் தோற்றுவிக்கும் ஆதியும் ஆவான் எனவும் அறிவுறுத்துவது,

"அவன் அவள் அதுவெனும் அவை மூவினைமையின்
தோற்றிய திதியே ஒடுங்கி மலத்துளதாம்
அந்தம், ஆதி என்மனார் புலவர்"

எனவரும் சிவஞானபோத முதற் சூத்திரமாகும். அவன், அவள், அதுவெனப் பகுத்துரைக்கப்படும் உலகத் தொகுதி தோன்றுதல், நிலைபெறுதல், ஒடுங்குதல் ஆகிய மூவினையினையுடைய தென்

பதும், அங்ஙனம் உலகினை முத்தொழிற்படுத்தும் வினைமுதல் மூவருருவாய் விளங்கும் இறைவன் ஒருவனே என்பதுமாகிய உண்மைகளைப் 'புவம்வளிகனல்புனல்' எனத் தொடங்கும் திருச்சிவபுரத் திருப்பதிகத்தின் முதல் மூன்று திருப்பாடல்களில் திருஞானசம்பந்தர் தெளிவாக விளக்கியுள்ளார்.

இவ்வாறே 'பெண்ணல்லை யாணல்லை பேடுமல்லை' (6-45-9) எனவரும் அப்பர் அருள்மொழி அவன், அவள், அது என உலகம் மூவகைப்படுதலையும், 'அனைத்துலகும் ஆக்குவாய் காப்பாய் அழிப்பாய்' எனவரும் திருவாசகம், காணப்படும் உலகம் இறைவனால் முத்தொழிற்படுதலையும் புலப்படுத்தி நிற்றல் காணலாம்.

கடவுள், உயிர், உலகம் ஆகிய முப்பொருள்களும் என்றும் உள்பொருள்களே என்பது, 'பதி. பசு, பாசம் எனப்பகர் மூன்றிற், பதியினைப் போற்பசுபாசம் அநாதி' எனவரும் திருமந்திரத்தாற் புலனும். உயிர், வாழ்க்கைக்கு இடந்தந்து உடல் கருவி நுகர் பொருள்களைத் தரும் நிலையில் தாய் போன்றுதவுவது உலகம் என்பது,

'தாயாகிய உலகங்களை நிலைபேறு செய்தலைவன்' (1-15-3) எனவருந் தொடராற் புலனும். உலகம் தானே தோன்றி நிலைபெறுந் தன்மையதன்றி. இறைவனால் தோற்றி நிலைபெறுத்து ஒடுக்கப்பெறுவதென்பது,

"மூத்தவனாய் உலகுக்கு முந்தினானே
முறைமையால் எல்லாம் படைக்கின்றானே" (6-44-1)

எனவும்,

"உலகமெல்லாம் பெற்றானைப் பின் இறக்கம் செய்வான்றன்னை" (6-63-3) எனவும் வருந்திருமுறைத் தொடர்களாற் புலனும்.

உலகிற்கு அந்தத்தைச் செய்யும் சங்காரகாரணனாகிய சிவபெருமானே உலகினைத் தோற்றுவிக்கும் ஆதியும் ஆவான் என்னும் உண்மையினை,

"அந்தமும் ஆதியும் ஆகிய அண்ணலார்" (1-35-1)

எனவும்,

"அந்தமும் ஆதியும் ஆகிநின்றீர்" (4-55-2) எனவும்.

"விண்ணும் மண்ணக முழுவதும் யாவையும்
வைச்சு வாங்குவாய்" (திருவாசகம்) எனவும்.

'எல்லாம் தான் வைத்து வாங்கவல்லான்' (பெரிய புராணம்) எனவும் வரும் திருமுறைத் தொடர்கள் தெளிவாக அறிவித்தல் காணலாம். மேற்காட்டிய திருமுறைத் தொடர்களைக் கூர்ந்து நோக்குமிடத்து, 'அந்தம் ஆதி என்மனார் புலவர்' என மெய் கண்டாராற் போற்றப் பெறும் புலவராவார், ஆளுடை பிள்ளையார் முதலிய திருமுறையாசிரியர்களே என்பது நன்கு தெளியப்படும்.

சிவஞானபோதச் சூத்திரங்களேயன்றி அவற்றின் மேற் கோளாகவும் ஏதுக்களாகவும் அமைந்த உரைத் தொடர்களும் எடுத்துக் காட்டாயமைந்த உதாரண வெண்பாக்களும் திரு முறைகளை அடியொற்றியமைந்திருத்தல் காணலாம்.

கடவுட் கொள்கையும் வினையுணர்வும்

உலக முதல்வனாகிய இறைவன் கலப்பினால் உடம்பின் உயிர் போல் அவ்வுயிர்களேயாகியும், பொருட்டன்மையால் கண்ணின் அருக்கன் போல் உயிர்களின் வேறாகியும், உயிர்க்குயிராதற்றன் மையால் கண்ணொளியின் உயிரறிவினையொத்து உயிர்களோடு உடனாகியும் இயைந்து தனது அருட்சத்தியினால் ஊட்டப்பெறும் இருவினைகளால் உயிர்கள் இறத்தல் பிறத்தல்களைப் புரியும் வண்ணம் தனது திருவருளாணையிற் பிரிப்பின்றி ஒன்றாய் நிற்பன் என்னும் அத்துவித உண்மையினை உணர்த்துவது இரண் டாஞ் சூத்திரமாகும். இறைவன் உலகுயிர்களோடு ஒன்றாய் வேறாய் உடனாய் நிற்கும் இவ்வுண்மையினை, "ஈறாய்முத லொன்றாய்" எனவரும் திருஞானசம்பந்தர் பாடலில் காண லாம். அவரவர்களால் ஈட்டப்பெறும் வினைப்பயன்களை அவர வரே நுகருமாறு அரசன் ஆணைபோல் வரையறுத்துச் செலுத்து வது இறைவனது ஆணையாகும். இதனை மெய்கண்டார், 'இருவினையின் போக்கு வரவுபுரிய ஆணையின் நீக்கமின்றி நிற்கும்' என்ற தொடரால் விளக்கினார். 'பாலது ஆணை' என்பர் தொல்காப்பியர். வினை என்பது உணர்வற்றதாதலின் அவ்வினை தானே செய்தானைச் சென்றடைந்து நுகர்விக்கும் ஆற்றலுடைய

தன்று. எனவே உயிர்களுக்கு இருவினைப் பயன் இறைவனது ஆணையினால் வரும் என்பதே பொருத்தமுடையதாகும். ஒருயிர் செய்தவினைப்பயன் பிறிதோருயிர்க்குச் சென்று சேராமல் வினை செய்த உயிரையே சேரும்படி வகுத்து நுகர்வித்தல் இறைவனது இயல்பாதலின் அவன் வகுத்த வகையாகிய ஊழென்னும் நியதியைக் கடத்தல் ஒருவரானும் இயலாதென்பது பண்டைத் தமிழர் கண்ட தத்துவ உண்மையாகும். இதனை

"வகுத்தான் வகுத்த வகையல்லாற் கோடி
தொகுத்தார்க்குந் துய்த்த லரிது"

என்று வள்ளுவர் வலியுறுத்தினார். இதன்கண் வகுத்தான் என்றது உலகுயிர்களை இயக்கும் முழுமுதற் கடவுளாகிய இறைவனை. வகையென்றது, அவ்விறைவனால் வகுக்கப்பெற்ற ஊழாகிய முறைமையினை. பகுத்தது பால் என வழங்கினாற் போல வகுத்தது வகையென்றாயிற்று. இத் திருக்குறட் பொருளினை, ''யாழின்மொழி'' (திருக்கோவை 350) என்ற பாடல் தெளிவுறுத்துகிறது.

கடவுட் கொள்கை பற்றியும் வினையுணர்வு பற்றியும் தமிழர் முன்னோர் தெளிந்துணர்ந்த இதனையே சைவசமயத்தின் சிறப்புடைக் கொள்கையாகச் சாக்கிய நாயனார் உணர்ந்து கடைப்பிடித்தார் என்பர் சேக்கிழார்.

'செய்வினையும் செய்வானும் அதன்பயனும் சேர்ப்பானும்
மெய் வகையால் நான்காகும் விதித்தபொருள்
எனக்கொண்டே
இவ்வியல்பு சைவநெறியல் லவற்றுக்கில்லை'

என்பது பெரியபுராணம். தமிழ்ச்சான்றோர் வழங்கிய ஊழ் பற்றிய இவ்விளக்கத்தை யுளங்கொண்ட மெய்கண்டார், 'இனி, இவ்வான்மாக்களுக்கு இருவினை முதல்வன் ஆணையின் வரும்' என இச் சூத்திரத்திற் குறித்துள்ளார்.

உயிரியல்பு

அசத்தாகிய உலகப் பொருள்கள் சத்தாகிய சிவத்தின் முன் முற்பட்டு விளங்காவாதலின் சத்தாகிய சிவம் அசத்தாகிய

உலகத்தை அநுபவிக்காது. அசத்தாகிய உலகம் அறிவிலதா தலின் அஃது ஒன்றையும் அறியும் தன்மையதன்று. இந்நிலை யில் சத்து அசத்து என்னும் இரண்டையும் அறியும் தன்மை யுடையது சத்தும் அசத்தும் அல்லாத சதசத்தெனப்படும் ஆன்மாவாகும், என்பதனை உணர்த்துவது 7-ம் சூத்திரம். 'இருதிறன் அறிவுளது இரண்டலா ஆன்மா' எனவரும் மெய் கண்டார் வாக்கு 'இரண்டு மிலித் தனியனேற்கே' எனவரும் திருவாசகத் தொடர்க்கு அமைந்த பொருள் விளக்கமாகத் திகழ்தல் காணலாம்.

அறுகயிறூசசல்

முன்னைத் தவத்தின்பயனாக இறைவனே குருவாக எழுந் தருளி ஞானத்தினை யுணர்ந்த உயிர், தன்னை ஐம்பொறிகளுக்கு வேறாகப் பகுத்துணர்ந்த அந்நிலையிலேயே பிறிதுகாரணம் வேண்டாது தனக்கு ஆதாரமாகிய முதல்வன் திருவடிவினைத் தலைப்படுவதாகும். இக்கருத்தினை வலியுறுத்தும் ஏதுவாக அமைந்தது 'ஊசல் கயிறற்றால் தாய்தரையேயாந் துணையான்' எனவரும் சிவஞானபோதத் தொடர். இவ்வுவமையால் இவ் வான்மாத் தன்னை இந்திரியத்தின் வேறெனக் காணவே தமது முதல்வன் திருவடியை அணையும் என்னும் மேற்கோளைச் சாதிக்கும் முறையில் இத்தொடர் அமைந்துளது. இங்குக் குறிக்கப்படும் மேற்கோளும் ஏதுவும், திருநேரிசையில், 'பிறை புல்கு சடையாய் பாதத்து அறுகயிறூசலானேன்' எனவரும் தொடரை அடியொற்றியமைந்துள்ளமை காணலாம்.

சலமிலன் சங்கரன்

உயிர்கள் கட்டுற்ற காலத்தில் இறைவன் உயிரோடு அத்து விதமாய்க் கலந்து நின்ற அம்முறை போலவே ஞானம் பெற்ற உயிரும் முதல்வனோடு ஒற்றித்துத் தான்என வேறு காணப் படுமாறின்றி இறைவனது கட்டளையில் அடங்கி நிற்கவே அவ் உயிரைப் பற்றியுள்ள ஆணவம், கன்மம், மாயை என்னும் மும்மலங்களும் இல்லையாய் ஒழியும் என அறிவுறுத்துவது, பத்தாஞ் சூத்திரமாகும்.

அவனருளால் அல்லது ஒன்றையுஞ் செய்யாமையாகிய இறை பணியில் நிற்பார்க்கு உளதாகிய வினை அவரைச் சாருமா றின்றி உடலூழாய்க் கழிந்தொழியுமாறு, ஏனையோர்க்குளதாகிய வினை உயிரூழாய் அவரைத் தொடர்ந்து வருத்துமாறும் செய்யும் இறைவன், நடுவுநிலைமையின்றி ஒரு பாற்கோடியவனவன் அல்லனோ? என நிகழும் தடையை நீக்கிவலியுறுத்துதற்கு மெய் கண்டார் எடுத்துக்காட்டும் உதாரணம், "சார்ந்தாரைக் காத்தல்" எனவரும் பாடலாம். இதன் பொருள்

'தன்னையடைந்தார் வினைதீர்ப்பதன்றோ
தலையாயவர்தங் கடனாவதுதான்'

'சலமிலன் சங்கரன் சார்ந்தவர்க்கலால்
நலமிலன் நாடொறும் நல்குவான் நலன்'

என வரும் அப்பர்பாக்களில் காணலாம்......

முடிவுரை

இவ்வாறு சிவஞான போதத்தையும் திருமுறைகளையும் ஒப்புநோக்கி ஆராயுமிடத்து சிவஞானபோதம் என்னும் இந் நூல் பொதுவாக வேத சிவாகமக் கருத்துக்களோடு சிறப்பாகச் சைவத் திருமுறைகள் பன்னிரண்டினையும் அடியொற்றியதாய்த் திருமுறைகளாகிய அருள் இலக்கியத்தினின்று தெளிந்தெடுக்கப் பெற்ற தத்துவவுண்மைகளைக் கொண்ட சைவ சித்தாந்தத் தமிழ் முதல் நூலாக அமைந்துள்ளமை இனிது புலனாகும்.

தமிழ் இலக்கிய வரலாறு பற்றிய சில சிந்தனைகள்

திரு. கு. தாமோதரன்
வேங்கடவன் பல்கலைக் கழகம்

தமிழ் இலக்கியத்திற்கு இரண்டாயிரமாண்டுகட்கு மேற்பட்ட வரலாற்றுச் சிறப்பு உண்டு. இத்தகைய நீண்ட வரலாறு உடையவை மிகச் சில மொழிகளே. நீண்ட பாரம்பரியம் இருந்தபோதிலும் நல்ல இலக்கிய வரலாற்று நூல் தமிழிலக்கியத்திற்கு இல்லை என்ற குறையும் உளது இலக்கிய வரலாறு எழுதும் துறையில் ஒருசிலர் முயன்றுள்ளனர். ஒரு சிலர் ஒரு சில காலப் பகுதிகளைக்குறித்துமட்டும் ஆய்ந்துள்ளனர். முழு இலக்கியத்ற்கும் சேர்த்து அதன் தோற்றமும் அது காலம் தோறும் பெற்ற மாற்றங்களும் பற்றி ஒரு நல்ல வரலாறு எழுதப்பெறவேண்டுவது இன்றியமையாததாகும்.

இலக்கிய வரலாற்று ஆசிரியனின் முதற்பணி இலக்கியப் போக்கில் ஒவ்வொரு நூலுக்கும் உரிய சரியான இடத்தை நிர்ணயிப்பதே ஆகும். இரண்டு அல்லது அவற்றிற்கு மேற்பட்ட நூல்களுக்கிடையே உள்ள தொடர்பை ஆராய்வதும் இலக்கிய வரலாற்று வளர்ச்சியை அறிய உதவும் செயலாகும். இத்தகைய ஆராய்ச்சியில் நூலாசிரியர்களுடைய தனிப்பட்ட வாழ்க்கை நிகழ்ச்சிகளை இணைத்து இடர்ப்படவேண்டுவதில்லை. வேறு ஒரு வகையான வளர்ச்சி, சில குறிப்பிட்ட இயல்புகளை எடுத்துக் கொண்டு அதாவது கற்பனை, இயற்கைவருணனை என்பன வற்றின் வளர்ச்சிபற்றி ஆராய்வது, மற்றொருவகை. பாடல் வகை

களைப்பற்றி—அவற்றின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும் பற்றி ஆராய்வது. பரணி, கலம்பகம், தூது என்பன போன்ற பிரபந்த வகைகளின் தோற்ற வளர்ச்சிகளை அலசுவது இதன்பாற்பட்டதே.

இத்தகைய பணிக்கு நமக்குப் பெரிய இடையூறாக இருப்பது காலம்பற்றி உறுதிசெய்ய இயலாத நிலைமையேயாகும். அவற்றினைத் துணிதற்கேற்ற மூலக் குறிப்புகளும் நமக்குப் போதிய அளவு கிடைக்கவில்லை. எனவே இலக்கிய வளர்ச்சி பற்றித் துணிந்து ஒன்றும் கூறக் கூடாத அவல நிலையில் இருக்கின்றோம். சென்ற காலத்தில் ஒரு சில முக்கிய நூல்கள் பற்றியும் புலவர்கள் பற்றியும் எழுதப்பெற்றுள்ள குறிப்புக்களை நோக்கும் போது நடுநிலையினின்று முடிபு கூறும் தன்மையே நம்மை விட்டுப் போய்விட்டதோ என்ற ஐயம் எழுகின்றது. மொழியியல் ஆராய்ச்சி வளர்ச்சிபெற்றுள்ள இந்நாளில் அதன் துணையையும் பெற்று ஒரு அறிஞர்குழு காலவரையறையை எல்லார்க்கும் ஒத்த முறையில் துணிவது சாலவும் நன்று.

பழைய பத்துப்பாட்டினும் எட்டுத் தொகையினும் சங்கம் பற்றிய ஒரு குறிப்பும் இல்லாமையும், பின்வந்த சைவசமயக் குரவர், ஆழ்வார்கள் பாடல்களில் சங்கம்பற்றிக் குறிக்கப்பெறுவதும் காண்கின்றோம். வேறு ஏதேனும் பெயரில் சங்கம் இருந்ததென்றே கொண்டாலும் அவை மூன்று என்ற கருத்து களவியல் உரை கூறும் கற்பனைக் கதையிலன்றி வேறு எந்த நூலிலும் காணோம். பத்தாம் நூற்றாண்டிற்குப் பின் திருவிளையாடற் புராணத்தில் தான் முதல் இடை என்ற குறிப்பு வருகின்றது. புராணங்கள் உண்மை வரலாறு கூறுவன அல்ல; அவை நம்பற்குரியனவல்ல என்பவர்களே முச்சங்கக் கதை பற்றி முழங்கிக் கொண்டிருப்பது வியப்பிற்குரிய செயலன்றோ?

பொதுவாகப் பலரும் கடைச்சங்கம் என்பது கி.மு 500 முதல் கி.மு.200 முடிய இருந்திருக்கலாமென ஒருவகையாக ஒத்துக் கொள்ளுகின்றனர். என்றாலும் அவர்களும் சங்க இலக்கியங்கள் என்ற பிரிவில் பத்துப்பாட்டு, எட்டுத்தொகை, பதினெண் கீழ்க் கணக்கு இவற்றைமட்டுமின்றிச் சிலப்பதிகாரமும் மணி மேகலையும் சங்கநூல்களே என எழுதுவதும் அக்கட்டுரைகள்

கல்லூரி மாணவர்க்குப் பாடபுத்தகங்களாக அமைக்கப் பெற்றிருப்பதும் நாம் காணுகின்றோம்.

பாட்டிற்கும் தொகைக்கும் பின் வந்த கீழ்கணக்கிற்கும் முதற் காவியங்களான சிலம்பு மேகலைக்கும் எவ்வளவோ வேறுபாடுகளுண்டு. அவற்றை ஒருசேர இணைத்துப் பேசுவதும் எழுதுவதும் புரிந்து கொள்ள முடியாத தன்மையாக உள்ளது.

எவ்வாறு 6 முதல் 10 நூற்றாண்டிற்கு இடையே தோன்றிய சைவசமயக் குரவர்பாடல்களும் ஆழ்வார் பனுவல்களும் பின்னர் 11-ஆம் நூற்றாண்டில் வந்தவர்களால் தொகுக்கப் பெற்றனவோ அதேபோன்று முன் தோன்றிய பாட்டும் தொகையும் அவற்றை அடுத்துத் தோன்றிய கீழ்க் கணக்கும் 6, 7 நூற்றாண்டிற்குப் பின் தொகுக்கப் பெற அது காறும் தோன்றிய ஒரு சில பாடல்கள், நூல்கள் அத்தொகை நூல்களில் இடம் பெற்றிருத்தலும் கூடுமல்லவா? அதனால்தான் இவற்றின் காலநிர்ணயம் பற்றி இடர்ப்பாடு வருகின்றது போலும்!

மாணிக்கவாசகர் காலம் பற்றி ஆய்ந்தவர் பலர். மூவர் முதலிகட்கும் முந்தியவர் அவர் எனக் காட்டும் பேரறிஞர்கள் கா. சுப்பிரமணியபிள்ளை, மறைமலையடிகள், சி. கே. சுப்ரமணிய முதலியார் போன்ற சைவப்பெரும் புலவர்கள். மற்ற பெரும்பாலான ஆசிரியர்கள் மணிவாசகர் மூவர்க்கும் பிற்பட்டவர் என்றும் எட்டு ஒன்பதாம் நூற்றாண்டுகளில் வாழ்ந்த முதலாம் வரகுணன் அல்லது இரண்டாம் வரகுணன் காலத்தவர் என்றும் கொள்ளுகின்றனர்.

கம்பர் காலத்தைப் பற்றி தெ. பொ. மீ., சதாசிவப்பண்டாரத்தார், பால்நாடார் போன்ற அறிஞர்கள் 9-ம் நூற்றாண்டு அல்லது 10-ம் நூற்றாண்டு என்ற கொள்கையினராக உள்ளனர். வையாபுரிப் பிள்ளை போன்ற சிலர் அவரை 12-ஆம் நூற்றாண்டினர் என்கின்றனர். பேராசிரியர் கா. சு. பிள்ளை, விருத்தப் பெருங்காப்பியங்களில் சிந்தாமணி பத்தாம் நூற்றாண்டிலும் பெரியபுராணம் பதினோரும் நூற்றாண்டின் இறுதியிலும் கந்த புராணம் பன்னிரெண்டாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்திலும் கம்பராமாயணம் பன்னிரெண்டாம் நூற்றாண்டின் பிற்பாதியிலும் இயற்றப்பட்டன

வாகும் என்கிறுர். இது உண்மையாகவுமிருக்கலாம். ஆனல் இதனை அடுத்து அந்நூல்களைப் பற்றி அவர் தரும் கருத்து அவர் உளப் பான்மையை நமக்குத்தெற்றெனக் காட்டிவிடுகின்றது. "சிந்தா மணியும் கந்தபுராணமும் ஆண் அழகு உடையன; கம்பன் நடை பெண் நடை; பெரிய புராணம் இருவகைநயமும் உடையது அதனினும் இனிய சொன்னடையிலமைந்த பெருங்காப் பியம் வேறுயாதுமில்லை", (பக்-368) பேராசிரியர் கருத்து எப்படி இருந்தபோதிலும் தனியன்களின் துணையும், வீரசோழிய உரையில் வரும் கம்பனுரிைடைப் பெருமை உளது' என்ற மேற்கோளும், கம்பன் காலக் கணிப்பிற்கே உதவலாம்.

இரண்டாம் குலோத்துங்கன் பெரியபுராணம் பாடும் பணியைத் தன் ஆசான் ஒட்டக்கூத்தருக்கு வழங்காது சேக்கிழாருக்கு வழங்கியிருத்தல் கூடுமா என்ற ஐயமும் தோன்றியுள்ளது. வேறு பல நூல்களைக் குறித்துப் பாராட்டிப்பாடும் ஒட்டக்கூத்தர் பெரிய புராணத்தைப் பாராட்டாதது ஏன் என்ற கேள்வி எழுவதும் இயல்பே. இவ்விரண்டிற்கும் ஏற்றவிடையைத் திரு ஏ. வி. சுப்ரமணிய அய்யர் இவ்வாறு கூறுவர். "திருத்தொண்டர் புராணத்தைப் பாடுவதற்குக் கூத்தரைவிடச் சேக்கிழார் பொருத்தமானவர் என்று சோழ அரசன் கருதி அவரை இந்தப் பணியாற்றும்படி வேண்டியிருக்கக் கூடும். இந்த விஷயத்தில் தம்மை அரசன் பொருட்படுத்தவில்லை என்ற காரணத்தால் ஒட்டக்கூத்தர் சேக்கிழாரையோ அவரது அரிய நூலையோ குறிப்பிட்டுப் போற்ருமலும் இருந்திருக்கக்கூடும்" (தமிழ் ஆராய்ச்சியின் வளர்ச்சி. பக் 203) இச்சமாதானத்தை ஏற்றுக்கொண்டு ஒரு வகையில் தாம் நிறைவு பெற வேண்டியுளது.

திருமுறைகளைத் தொகுத்தவன் இராசராசன் என்பதே பலரும் கொண்டுள்ள கருத்து. ஆனல் வரலாற்று அறிஞர் சதாசிவப் பண்டாரத்தார் முதல் இராசராசனுக்கும் முன்னரேயே முதல் ஏழு திருமுறைகள் தொகுக்கப்பெற்றுவிட்டன என்றும், அவை முதல் ஆதித்த சோழன் காலத்தில் (871-907) நம்பியாண்டார் நம்பியால் தொகுக்கப் பெற்றன என்றும் சான்று காட்டி எழுதுகின்றுர் (பி. சோ: சரிதம் பக்கம் 33).

பலகாலும் குறிக்கப்பெறும் 'ஐம்பெருங் காப்பியங்கள் பற்றி ஒரு கருத்து. நன்னூலுக்கு மயிலைநாதர் எழுதிய உரையில்தான் இத்தொடர் முதன் முதலாகக் காணப்பெறுகின்றது. அவரது காலம் 13 ஆம் நூற்றாண்டு ஆகலாம். இக்காலத்திற்கு முன்னரே முன்னர் குறித்த பெரியபுராணமும் கம்பராமாயணமும் தோன்றி விட்டன. அவ்விரண்டையும் சேர்க்காது 'ஐம்பெருங்காப்பியம்' அமைந்தது பெரிதும் வியப்பிற்குரியதாகவே உள்ளது. இதன் கண் இடம்பெறுமற் போனமைக்கும், கவிதை நயம் அமைந்த சூளாமணி என்னும் காப்பியம் சிறு காப்பியக் குழுவில் சேர்க்கப் பெற்றுள்ளமைக்கும் உரிய காரணங்கள் புலப்படுமாறில்லை

மேற் கூறியவாறே உள்ளது 96 வகைப் பிரபந்தங்கள் என்ற வழக்கும். பிற் காலப் பாட்டியல் நூல்களிலிருந்தே நாம் இவற்றின் சிலவகைகளை அறிகின்றோம். எண்ணிக்கையும் சரிவர அமையவில்லை. மற்றும் இராமாயணம், பாரதம் போன்ற இதிகாசங்கள் கூட இவற்றுள் சேர்க்கப்பெற்றுள்ளன. 96 வகைப் பிரபந்தங்களும் சிற்றிலக்கியங்களும் ஒரே தன்மையான நூல்களைக் குறிக்கும். வெவ்வேறு பெயர்கள் என்ற கருத்துப் பாகுபாட்டை விட்டொழித்துக் காவியங்கள் என்றும் சிற்றிலக்கியங்கள் என்றும் மேற் கணக்கு கீழ்க் கணக்குப் போல வழங்குவதே சாலச் சிறந்ததன்றோ!

இன்னும் ஒன்று. ஆறுபடை வீடுகள் என்ற ஆட்சிபற்றியது அது. மாயோனும் சேயோனும் தொன்று தொட்டு இந்நாட்டில் போற்றப்பெற்று வந்த கடவுளர் என்பதில் ஐயமில்லை. சிறப்பாகப் பரிபாடலில் இவ்விருவர் பற்றிய பாடல்களும் பல உள்ளன. திருமுருகாற்றுப்படை சேயோனைப் பற்றியதே. அதனைச் சங்க காலத்தது என்று கொள்கின்றோம். ஆறுபடைவீடுகள பற்றிய செய்தி அங்கு இல்லை. பரங் குன்றம், அலைவாய், ஆவிநன்குடி. ஏரகம், குன்று தோருடல், சோலைமலை ஆகிய இவ்வாறு பகுதிகளில் ஐந்தாவது இடம் பல மலைகள் என்று பொருள்படுமேயன்றி ஓரிடமாமாறில்லை. அதனைக் கூறிய பின் ஆறுவது இடமாகிய சோலைமலையை ஆசிரியர் குறிப்பானேன்? இது பொதுவான இயல்புக்கு மாறுகவன்றோ உள்ளது? சோலைமலை மாயோனுக் குரியதென மிகத்தெளிவாகப் பரிபாடலும் சிலம்பும் காட்டவும்

எப்படியோ அது சேயோனுக்குரியதென்ற ஒரு கருத்துப் பல நாட்களாக வழங்கிவருகின்றது. அது என்று புகுந்தது ?

படைவீடுகள் ஆறு, பிரபந்தங்கள் 96, காப்பியங்கள் 5, சங்கங்கள் 3 என்ற வழக்கை இலக்கிய வரலாற்ருசிரியர்கள் மாற்றிக் கொள்வது நலம் என்பது முதல் கருத்து. ஆராய்ச்சி அறிஞர் கற்பனைக் கதைகளை உண்மை என எண்ணிப்போற்றி யுரைக்காது ஒதுக்கித்தள்ள வேண்டுமென்பது இரண்டாவது கருத்து. மூன்ருவதாக நூல்கள் பற்றியோ புலவர் பற்றியோ கால ஆராய்ச்சி செய்யும்போது தம் விருப்பு வெறுப்புக்களை அகற்றி நடு நிலையில்நின்று ஆராயவேண்டு மென்பதும், எவ்வளவு பெரிய அறிஞராயினும் ஒரு சார்புபற்றி உரைக்கும் கருத்துக்கட்கு இடம்தரலாகாது என்பதும் நினைவுகொளற்குரியன. நல்ல இலக்கிய வரலாற்றின் தன்மைகளை நினைவுகொண்டு எழுத முயலல் வேண்டும். பல்கலைக்கழக எம். ஏ. மாணவர் துணைகொண்டு மொழியாராய்ச்சி அடிப்படையில் எல்லா நூல்கட்கும் இலக்கணம் அமைத்து, அதன் துணைகொண்டு கால நிர்ணயம் செய்வது சாலச்சிறந்தது.

தமிழில் அறிவியலும் கலையியலும்

திரு. இரா. கணேசன்
அழகப்பர் தொழில் நுட்பக் கல்லூரி, சென்னை

தமிழில் அறிவியல், கலையியல் நூல்களை எழுத இயலுமா என்ற ஐயநிலையைத் தமிழ் கூறும் நல்லுலகு கடந்து விட்டது. தமிழில் எழவிருக்கும் அறிவியல், கலையியல் நூல்கள் பின்பற்ற வேண்டிய மொழித் தூய்மை, இலக்கண வரம்புகள், கலைச் சொல்லாக்க முறைகள் ஆகிய குறிக்கோள்களை வகுத்துக் காட்டிச் செல்வது நம் கடன்.

மொழித்தூய்மை

மொழித்தூய்மை இலக்கியத் தமிழ் நூல்களுக்கே பொருந்தும், அறிவியல் கலையியல் நூல்களுக்குப் பொருந்தாது என்பாரும் உளர். மொழித் தூய்மையை வற்புறுத்தினல் அறிவியல் கலையியல் நூல்களின் வளர்ச்சி தடைப்பட்டுவிடும் என்றும் அஞ்சுகின்றனர்......

தமிழில் பிற மொழிச் சொற்கள் எப்போதுமே கலப்புறத் தேவையில்லை எனத்துணிந்து கூறுவேன். இக்கருத்து எம்மொழிக்கும் பொருந்தும். துருக்கிய மொழியில் 20,000-க்கும் மேற்பட்ட அரபு, பெர்சியச் சொற்கள் கலந்திருந்தன. துருக்கிய நாட்டுச் சீர்திருத்த செம்மல் கமால்பாட்சா அந்த அரபு, பெர்சியச் சொற்களையெல்லாம் விலக்கிவிட்டு 1.58,000 தனித்துருக்கியச் சொற்களைத் திரட்டி அவர்தம் தாய்மொழியைத் திருத்தி அமைத்தார். 1918-ஆம் ஆண்டில் இங்கிலாந்திலும் தனி ஆங்கில இயக்கம் ஒன்று தோன்றியது. அவ்வியக்கமும் வியக்கத்தக்க

முறையில் வளர்ந்து வருகிறது. R. W Hallows என்பார் "wireless made simple" என்னும் நூலொன்றை ஆங்கிலத்தில் எழுதியுள்ளார். "Radio" என்னும் சொல்லுக்குமாருக "Wireless" என்னும் சொல்லைப்பயன் படுத்துவதற்குக்காரணம் யாதெனின் "Wireless" என்பது ஒரு தூய ஆங்கிலச் சொல் என்பதே என அவர் தம் நூலின் முன்னுரையில் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

ஒரு மொழியினர் பிறமொழிச் சொற்களைப் பெரிய அளவில் கடன் வாங்க முற்பட்டால் அஃது அம்மொழியினரின் முயற்சியின் மையையும் சோம்பலையுமே காட்டும். (Vide Growth and Structure of the English Language p. 133)

எனவே முதியவர்கள் தங்களுக்குத் தெரிந்த வடமொழித் தமிழில் அறிவியல் கலையியல் நூல்களை எழுதி முடித்தால் இளைஞர்கள் முதியவர்களின் அறிவியல் கலையியல் நூல்களிலுள்ள மொழிக்கலப்பைக் களைந்து மொழித்தூய்மை காத்திட வழிவகை இருக்கவேண்டும்.

இலக்கண வரம்புகள்

தமிழிலுள்ள பல இலக்கண வரம்புகள் காலத்துக்குதவாதவை எனத்தமிழிலக்கணத்தின் ஒரு கூற்றைக்கூட காணுச் சிலர் கூறித்திரிகின்றனர். அன்னரின் கூற்று யானையைக் கண்ட குருடரின் கூற்று என்றே கூறுவேன். அன்னர் "அரால்டுவீலர்" தொகுத்த குழந்தைகளின் அகர முதலியின் முதற்பகுதியில் வருகிற

"To break the laws of grammar is to barbarize the language" [Harold wheeler's childıen's Dictionary' volume I)
என்னும் சொற்ருெடரைப் படித்த பின்னராவது திருந்துவார்களா என்பதறியேன்.

இனி அறிவியல் கலையியல் நூல்களில் மொழி முதலெழுத்துக்கள், மொழியிறுதியெழுத்துக்கள், மெய்ம்மயக்கம், பிறமொழியெழுத்துக்கள், பிறமொழிச் சொற்கள் பற்றிய இலக்கண வரம்புகளைக் காண்போம்.

மொழி முதலெழுத்துக்கள்

தமிழில் ர, ல, ட முதலிய நுனி நாவெழுத்துக்கள் சொல்லுக்கு முதலில்வரா. எனவே "ராக்பெல்லர்" என்பதை "இராக்பெல்லர்" என்றும் "லண்டன்" என்பதை "இலண்டன்" என்றும் டீசல் என்பதைத் "தீசல்" என்றும் எழுத வேண்டும். இவ்வாறு செய்யாவிடின் தமிழ் உரை நடையில் இவற்றைப் புகுத்தி எழுதும்போது வேற்றுமை உருபுகளுடனும் நிலைமொழி வருமொழிகளுடனும் புணர்தல் முடியாது. "ராக்பெல்லர்" என எழுதினால் அ+ராக்பெல்லர் அராக்பெல்லர் எனவாகும். பொருள் மாறிவிடுகிறது.

"இராக்பெல்லர்" என வெழுதினால்

அ+இராக் பெல்லர் = அவ்விராக் பெல்லர்

எனவாகும். பொருளும் மாறுவதில்லை.

மொழியிறுதியெழுத்துக்கள்

தமிழில் க், ச், ட், த், ப், ற், முதலிய எழுத்துக்கள் சொல்லுக்கு இறுதியில்வாரா. எனவே "வாட்" (watt) என்பதை "வாட்டு" என்றே எழுத வேண்டும். இவ்வாறு செய்யாவிடின் தமிழ் உரை நடையில் இவற்றைப் புகுத்தும் போது வேற்றுமை உருபுகளுடனும் நிலைமொழி, வருமொழிகளுடனும், புணர்தல் முடியாது.

வாட்+ஐ=வாடை

எனவாகும். பொருள் மாறிவிடுகிறது.

"வாட்" என எழுதினால்

வாட்டு+ஐ=வாட்டை

எனவாகும். பொருளும் மாறுவதில்லை.

மெய்ம்மயக்கம்

தமிழில் இன்ன மெய்யெழுத்தை யடுத்து இன்ன மெய்யெழுத்தே வரலாம் என்ற விதி உண்டு. இதற்கு மெய்ம்மயக்கம் என்று பெயர் "Volt" என்பதை "ஒல்டு" என்றே எழுதல் வேண்டும். 'ஒல்ட்டு' என எழுதுதல் பொருந்தாது.

அறிவியல் கலையியல் நூல்களை ஜ, ஸ, ஷ, ஹ, க்ஷ, G, F, B, D போன்ற பிறமொழி யெழுத்துக்களின் துணையின்றி எழுதுதல் இயலாதென ஒரு சாரார் கருதுகின்றனர். வேறு எந்தத் திருந்திய மொழியிலும் பிறமொழியெழுத்தைக் கலந்து எழுதும் வழக்கம் இல்லை.

பிறமொழிச் சொற்களைப் பெரும் அளவில் கடன் பெற்று வளர்ந்துள்ள ஆங்கில மொழி கூட இதுவரை ஒரு பிறமொழி எழுத்தைக் கூடக் கடன் பெற்றதாகத் தெரியவில்லை. "தமிழ்" என்னும் சொல்லை "THAMIழ்" என ஆங்கிலத்தில் எழுதுவதில்லை. "Tamil" என்றோ "THAMIZH" என்றோ எழுதுகிறார்கள்.

இந்தி மொழி தன்னிடம் 'ஒ' கரம் இல்லை என வருந்துவதாகத் தெரியவில்லை. வங்காளி மொழி தன்னிடம் 'வ' கரம் இல்லை எனக் கவல்வதாகவும் தெரியவில்லை. தமிழுக்கு மட்டும் இந்த வீணான கவலை ஏனோ?

பிறமொழிச் சொற்கள் :

தமிழில் வழங்கும் சொற்களை இயற்சொல், திரிசொல், திசைச்சொல், வடசொல் என நான்கு வகையாகப்பிரிக்கலாம்.

இவற்றுள் இயற்சொல், திரிசொல் ஆகிய இரண்டும் தமிழ்ச் சொற்கள். திசைச்சொல், வடசொல் இரண்டும் பிறமொழிச் சொற்கள்.

வேறு வழியின்றிப் பிற மொழிச் சொற்களைத் தமிழில் எழுத நேரும்போது அவற்றைத் தமிழோசைப்படுத்தியே ஆளல் வேண்டும். இன்றேல் அச்சொல்லொலிகள் தமிழ்ச் சொல்லொலி களோடு இயைவதில்லை. "கட்டு மரம்" என்னும் தமிழ்ச் சொல்லை ஆங்கிலத்தில் "கட்ட மரான்" என்று வழங்குவதால் தான் அச்சொல் மற்ற ஆங்கிலச் சொற்களோடு ஆங்கிலச் சொல் லாக ஒன்ற முடிகிறது. மேலும் பிறமொழிச் சொற்களைத் தமிழோசைப்படுத்தாவிடின் தமிழ் உரைநடையில் அவற்றைப் புகுத்தி எழுதும் போது வேற்றுமை உருபுகளுடனும் நிலைமொழி வரு மொழிகளுடனும் புணர்த்தல் முடியாது. பிறமொழிச் சொற்

களைத் தற்சமம் தற்பவம் என்ற வகைகளில் தமிழொலிக்கு இயையப் பெறுதல் நன்று.

தமிழில் கலைச் சொல்லாக்கம் செய்வதுபற்றி இருவகையான கருத்துக்கள் நிலவுகின்றன. ஆங்கிலத்திலுள்ள கலைச்சொற்களை அவ்வாறே பயன்படுத்தலே ஏற்புடையதென ஒரு சாராரும் தமிழிலேயே காரணம் கருதிக்கலைச் சொல்லாக்கப்படல் வேண்டுமென மற்றொரு சாராரும் கருதுகின்றனர். இரு சாராருக்கும் Otto Jesperson என்னும் மொழி நூலறிஞரின் கீழ்க்காணும் கூற்று துணைபுரிகிறது (Linguistica p. 441). ஆனல் இவ்விரு சாராருமே கலைச்சொல்லாக்கம் பற்றி முழுத்தெளிவு பெருதவர்கள் என்பதே என் கருத்து.

கலைச்சொற்களைச் சிறப்புப்பெயர்கள், இடுகுறிப்பெயர்கள், காரணப் பெயர்கள் என மூவகையாகப் பகுக்கலாம். கலைச் சொல்லாக்கம் செய்யும்போது பின்பற்றவேண்டிய முறை அவ் வக்கலைச்சொல்லின் வகையைப் பொருத்தே அமையும்.

சிறப்புப் பெயர்கள்

நன்றி கருதிய சிறப்புப் பெயர்கள்

பல கலைச் சொற்கள் அவ்வத்துறைகளில் செயற்கரிய செய்த அறிவியல் அறிஞர்களின் நினைவின் காரணமாகத் தோன்றி யுள்ளன. செய்ந்நன்றி மறவாமை தமிழர்க்கும் உடன்பாடே. எனவே அத்தகைய கலைச்சொற்களையெல்லாம் தமிழின் இலக் கண வரம்புகளை மீரு முறையில் தமிழிலும் அவ்வாறே எழுத வேண்டும். காட்டாக Ampere, Volt, Watt, Ohm, Henry, Farad போன்ற கலைச்சொற்களைக் கூறலாம். இவற்றை முறையே ஆம்பியர், ஓல்டு, வாட்டு, ஓம், என்றி, பாரடு என எழுதலாம்.

காரணம் கருதிய சிறப்புப் பெயர்கள்:

Newyork, New-Foundland Netherland போன்றவை இன்னொரு வகையான சிறப்புப் பெயர்கள். இவைகளையும் தமிழிலக்கண வரம்புகட்குட்பட்டு அவ்வாறே தமிழில் எழுதல் வேண்டும்.

இடுகுறிச் சிறப்புப் பெயர்கள்:

Cotton, Say, wood போன்றவை இன்னொரு வகையான சிறப்புப்பெயர்கள். இவைகளை முறையே "பருத்தி", "சொல்" "மரம்" என மொழி பெயர்க்காது "காட்டன்", "சே", "உட்டு" என்றே ஆளுதல் வேண்டும்.

இடுகுறிப்பெயர்கள்

குறியீடுகள்

கணக்கியலில் π என்பது ஒரு குறியீடு. அதன் மதிப்பு $\frac{22}{7}$ என்பதையறிவோம். உலகமொழிகள் அனைத்திலும் உள்ளது போலவே π என்பதை ஒரு குறியீடாகத் தமிழிலும் கொள்ளல் தகும்.

இயைபியலில் குறிப்பிடத் தக்கவை 92 தனிமங்களும் அவற்றின் கூட்டுப்பொருட்களுமே. தொடக்கத்தில் தனிமங்களின் பெயர்கள் காரணம் கருதி வைக்கப் பட்டாலும் நாளடைவில் அப்பெயர்கள் இடுகுறிப் பெயர்களாகவே ஆகி வருகின்றன. என்றாலும் வெவ்வேறு மொழிகளில் தனிமங்களுக்கு வெவ்வேறு பெயர்கள் வழங்காமலில்லை. இவ்வாறு வெவ்வேறு மொழிகளில் வெவ்வேறு பெயர்களால் தனிமங்கள் வழங்கப் படினும் அவைகளின் குறியீடுகள் அனைத்து மொழிகளிலும் ஒன்றாகவே இருக்கின்றன. காட்டாகச் "செம்பு" "Cu" என்னும் குறியீட்டாலும் "இரும்பு" "Fe" என்னும் குறியீட்டாலும் குறிக்கப்படுவதைக் கூறலாம். எனவே இத்தனிமங்களின் குறியீடுகள் அனைத்தையும் தமிழிலும் அவ்வாறே ஏற்றுக்கொள்ளலாம். இவ்விதத்தனிமங்களின் கூட்டுப்பொருட்களுக்கும் பொருந்தும்.

இவ்வாறே பிற எல்லாத்துறைகளிலும் உலகம் முழுவதும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட குறியீடுகளைத் தமிழிலும் அவ்வாறே ஏற்றுக்கொள்ளுதல் நன்மை பயக்கும்.

உலகப் பொதுக்கலைச் சொற்கள்

பல கலைச் சொற்கள் உலகப் பொதுக் கலைச் சொற்களாக வழங்கப்படுகின்றன. அவைகளை அவ்வாறே ஏற்றுக் கொள்ள

லாம். கூடவே அடைப்புக்குறிகளுக்குள் ஆங்கில எழுத்துக்களில் அச்சொற்களை எழுதிக்காட்டல் நலம். காட்டாகக் கணக்கியலில் வழங்கும் Logarithm, Sine, Cosine போன்றவற்றைக் குறிப்பிடலாம். இவற்றை முறையே இலாகிரிதம் (Logarithm), சைன் (Sine), கோசைன் (Cosine) என எழுதலாம்......

நிலைத்திணையியலில் கத்தரிக்காயை Solanam malanjina [கத்தரிக்காய்] என்றும் விலங்கியலில் கரப்பான் பூச்சியை Periplanata americana [கரப்பான் பூச்சி] என்றும் எழுதலாம்.

காரணப் பெயர்கள்

சிறப்புப் பெயர்கள், இடுகுறிப் பெயர்கள் ஒழிந்த பிற எல்லாக்கலைச் சொற்களையும் காரணம கருதித் தமிழில் மொழி பெயர்த்து வழங்கல் வேண்டும். கூடவே ஆங்கிலக்கலைச் சொற்களையும் அடைப்புக் குறிகளுக்கிடையில் கொடுத்து வரல்தகும்.

இத்தகைய கலைச்சொற்களை நாட்டுப்புற வழக்குச் சொற்கள், புதுவழக்குச் சொற்கள், கூட்டுச் சொற்கள், ஒப்புடைச் சொற்கள், ஏலாச் சொற்கள் என ஆறுவகைகளாகப் பிரிக்கலாம்.

நாட்டுப்புற வழக்குச் சொற்கள்

நாட்டுப்புற மக்களிடையே இன்றும் பல அரிய தமிழ்க்கலைச் சொற்கள் வழக்கில் இருந்து வருகின்றன. ஊன்றல் (Madras Terrace) குடம் (Hub of the cart wheel) போன்ற வற்றைக் காட்டாகக் கொள்ளலாம். நாட்டுப்புறத்துத் தச்சர், கருமார், கொத்தர், சேணியர் போன்ற கைவினைஞரை அணுகி அன்னாரிடையே வழக்கிலிருந்துவரும் தமிழ்க்கலைச் சொற்களைத் தொகுத்து வழங்கலும் காலத்துக் கேற்ற சிறந்த பணியென்றே கொள்ளலாம்.

இலக்கிய வழக்குச் சொற்கள்

நம் பண்டைத் தமிழிலக்கியங்களில் பல அரிய அறிவியற் கருத்துக்களும் அவற்றிற்குரிய கலைச் சொற்களும் பொதிந்து

கிடக்கின்றன. அவற்றை அகழ்ந்தெடுத்து வழக்கிற்குக் கொண்டு வருவதும் நம் கடமை. "Struggle for existence" என்பதற்குக் கம்பராமாயணத்தில் வரும் "உய்யப் பிணக்கம்" என்னும் கூட்டுச் சொல் மிகப் பொருத்தமானது எனலாம். இலக்கணத்தில் வரும் தற்கிழமை பிறிதின் கிழமை என்னும் சொற்களும் கலைச் சொல்லாக்கத்துக்குத் துணைபுரிகின்றன. "தற்கிழமை என்பதை அடிப்படையாகக் கொண்டு "Self induction" என்பது "தன் தூண்டல்" ஆகும். "பிறிதின்கிழமை" என்பதை யடிப்படையாகக் கொண்டு "Mutual induction" என்பது "பிறிதின் தூண்டல்" ஆகும்.

புது வழக்குச் சொற்கள்:

எடுத்துக்கொண்ட கலைச் சொல்லின் மூலமொழியில் அச் சொல்லின் வேர்ச்சொல் கண்டு அதன் அடிப்படையில் புதியதொரு கலைச்சொல்லை ஆக்கி வழக்கிற்குக் கொண்டு வரலாம். காட்டாக "Fluid" என்னும் சொல் "Flow" என்பது "பாய்', எனப்பொருள்படும். எனவே "Fluid" என்பதைப் "பாய்மம்" என ஆக்கிக் கொள்ளலாம்.

"Pasteurization" என்பது "Pasteur" என்னும் பெயரினடியாகப் பிறந்தது. "பாசுடியார்" என்பார் பாலைப் பதப்படுத்திய முறைக்கு Pasteurization என்று பெயர். எனவே "Pasteurization" என்பதை "பாசுடியார் பால் பதனிடுமுறை" எனவாக்கி வழங்கலாம்.

கூட்டுச்சொற்கள்

சுமைகளை ஏற்றவும் இறக்கவும் பயன்படும் கருவிக்கு ஆங்கிலத்தில் "Crane" எனப் பெயர். இக்கருவி கொக்கின் வடிவைப் பெற்றிருத்தலால் ஆங்கிலேயர் இதனை "Crane" என அழைத்திருக்கலாம். நாம் இதன் செயல் கருதி அதனைச் "சுமை தூக்கி" என்னும் கூட்டுச் சொல்லால் வழங்கலாம். இதில் "சுமை" என்னும் சொல்லும் "தூக்கி" என்னும் சொல்லும் இரு பழைய சொற்கள் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. இவ்வாறே இரண்டு மூன்று சொற்களின் கூட்டால் பல புதிய கலைச் சொற்களை அமைக்கலாம்.

ஒப்புடைச் சொற்கள்

மின் சுற்றுக்கும் காந்தச் சுற்றுக்கும் ஒப்புமையுண்டு. மின் சுற்றில் வரும் Resistance என்பதும் காந்தச் சுற்றில் வரும் "Reluctance" என்பதும் ஒப்புடையன. "Resistance" என்பதை மின்தடை என ஆக்கினுல் "Reluctance" என்பதைக் காந்தத் தடை என ஆக்கிக் கொள்ளலாம்.

ஏலாச் சொற்கள்

சில சொற்களைத் தமிழில் ஆக்க முடியும் என்று தோன்று கிறது. ஆனுல் உடனே தக்க தமிழ்ச் சொற்கள் துணைக்கு வருவதில்லை. அத்தகைய சொற்களைச் சில நாட்களுக்கு அவ் வாறே ஆங்கில எழுத்துக்களில் எழுதி வழங்கி வரலாம். என்ருே ஒரு நாள் அதற்குரிய தூய தமிழ்ச் சொல் தோன்றி வழக்குப் பெறும்.

மொழித் தூய்மை காத்தலும் இலக்கண வரம்பை ஒட்டிச் செல்லலும் தக்க கலைச் சொல்லாக்க முறையைப் பின்பற்றலும் செய்தித் தாள்களின் இன்றியமையாக்கடமைகளாகின்றன. இச்செய்தித்தாள்கள் நினைத்தால் "வானூர்தி"யையும் வழக்கத் திற்குக் கொண்டுவரலாம். ஏரோப்பிளேனையும் வழக்கத்திற்குக் கொண்டு வரலாம்.

பரிமேலழகருரையில் வருவித்தல்

திரு. டி. சீனிவாசவரதன்
அலிகார்

1-0. பைந்தமிழில் பாடல்கள் பல புனைந்து தம்புகழை நிலை நாட்டிய பாவலர் பலர் உளர். அப்பாடல்களுக்கு உரை வகுத்துத் தமிழகச் சரித்திர ஏட்டில் நிலை பெற்ற பெயரையுடையாரும் பலருண்டு. இவ்விரு திறத்தாருமே சில சட்ட திட்டங்கட் குட்பட்டுத் தமது தொழிலைச்செய்தனர். பாடல் புனையும் கவிஞன் யாப்பமைதி பெறப்பாடுகிறான். எனினும் பலவிடங்களில் எழுவாய், செயப்படுபொருள், எச்சங்கள் ஆகியவற்றைக் கூறாது விட்டுச் செல்கிறான். குறட்பாப் போன்ற சிறு பாவகையில் சொற்சிக்கனம் வேண்டி இந்நிலை ஏற்படுவது இயல்பே. அவ்வாறு கூறப்படாது விடப்பட்ட சொற்களை உரையாசிரியன் வருவித்துப் பொருள் கூறவேண்டியிருக்கிறது. சூத்திரம் போலமைந்த பாடல்களுக்குப் பொழிப்புரை அல்லது பதவுரை கூறும்போதே சொற்களை வருவித்துக் கூறுவதில் மிகுந்த கவனம் செலுத்த வேண்டியுளது. விளக்கவுரை எழுதும்போது சொற்களை வருவித்தல் பற்றிய கேள்வியே எழ வழியில்லை. ஆகவே சிறந்த நூல்களுக்குப் பொழிப்பு அல்லது பதவுரை எழுதுங்காலை உரையாசிரியர் ஏற்புடைச் சொற்களை வருவித்து எழுதுவர்.

இக்கட்டுரையில் பரிமேலழகர் திருக்குறட்கு உரைவகுக்கும்போது எவ்வெவ்வடிப்படையில் சொற்களை வருவித்தார் என்பதனைத் தொகுத்துக்காட்டுவதே எமது நோக்கமாகும்.

1.1. பரிமேலழகர் சொற்களை வருவிப்பதற்குக் கூறும் காரணங்களில் 'அதிகாரத்தான் வருவிக்கப்பட்டது' என்பதும்

ஒன்றுதும். அதிகாரம் என்பது பல பொருளுணர்த்தும் ஒரு வடசொல் ஒரே பொருளைப் பல படியாக விரித்துக் கூறும் ஒரு சிறு பகுதியை அதிகாரம் என்ற பெயரால் வள்ளுவர் வழங்கு கின்றார். வள்ளுவர் பெருமான் அதிகாரம் என்ற பெயர் தந்து அதனுள் பத்துக்குறட்பாக்கள் கூறினர் என்றால் அப்பத்துக் குறட்பாக்களும் ஒரே பொருளை விளக்குகின்றதன்றோ? எனவே அதிகாரப் பெயரை வைத்துப் பல குறட்பாக்களில் இன்றியமை யாத சொற்களைப் பரிமேலழகர் வருவித்துக்கொள்வர்.

1-2 குடிசெயல் வகை என்னுமதிகாரத்தின் முதற்குறள் "கருமம் செயவொருவன்......(1021) என்பது இக்குறளில் அமைந்த கருமம் என்ற சொல்லிற்குத் தன்குடி செய்தற்கு உரிய கருமம் என்று பொருள் வரைந்து விசேடவுரையில் "குடி செய்தற்கு என்பது அதிகாரத்தால் வந்தது" என்று குறித்தார். கருமம் என்பதற்குச் செயல் என்றே பொருள் ஆமாயினும் குடி செயல் வகை என்பது அதிகாரமாதலால் அதனைக் குறித்த செயலே ஆதல் வேண்டும் என்பது பரிமேலழகர் கொண்ட கருத்தாகும்.

1-3 அதிகாரப் பெயரைக் கொண்டு சொற்களை வருவித்து எழுதும் போது பரிமேலழகர் அதிகாரப் பெயர் முழுவதனையும் வருவித்துக் கொள்வதும் உண்டு. அன்றியும் அதிகாரப் பெயரில் ஒரு பகுதியை மட்டும் வருவித்துக் கொள்வதும் உண்டு.

"நல்லவை யெல்லாம் தீமையாம்...(375) என்ற குறட்கண் 'ஊழான்' என்றும் "கடனறிந்து..."(687) என்ற குறட்கண் தூது என்றும் அதிகாரப் பெயர் முழுவதும் வருவிக்கப்பட்டுள்ளன. ஆனல் "பிறன் பழி கூறுவான்..." (180) என்ற குறட்கண் புறங் கூறுமை என்ற வதிகாரப் பெயரிலிருந்து 'புறத்து' என்ற சொல்லை மட்டும் வருவித்து உரை வகுத்தார்.

1-4, சில விடங்களில் அதிகாரப் பெயரில் அமைந்த சொற் களை வருவிக்காது அதிகாரப் பெயர்க்குப் பொருத்தமுடைய வேறு சொற்கள் வருவிக்கப்படுதலையும் காண்கிறோம். "தீயள வின்றித் தெரியான்" (947) என்னுங் குறட்பாவுரையில் "தெரி யாமை வினைக்குச் செயப்படு பொருள்கள் அதிகாரத்தால்

வந்தன'' என்று பரிமேலழகர் குறித்தார். தெரியான் வினைக்குச் செயப்படு பொருளாக வருவிக்கப்பட்ட சொற்கள் ''தன்பகுதி'' "அதற்கு ஏற்ற உணவு'' 'காலம்' என்பன. இச்சொற்கள் மருந்து என்னும் அதிகாரப் பெயராய் அமையாது அதிகாரத்தில் கூறப்படும் பொருளுடன் பொருந்தியுள்ளதனை உணர்கிறோம்.

1-5. முதற் குறட்பாவில் அமைந்த சொல்லை அடுத்த குறட்பாவிற்கு வருவித்துக்கொண்டு அதனையும் "அதிகாரத் தால் வந்தது'' என்றே பரிமேலழகர் குறிக்கின்றார். "ஒன்றாக நல்லது கொல்லாமை......'' (323) "காணுங்கால்......'' (1286) என்ற குறட்பாக்களில் முறையே அவ்வவற்றின் முதலில் உள்ள குறட்பாக்களில் அமைந்த 'நூலோர்' ''கொண்கன்'' என்ற சொற்களை வருவித்துக் கொண்டு உரை கூறுதல் காணத்தகும்.

1-6. பரிமேலழகர் மானம் என்னுமதிகாரத்தின் ''இன்றி யமையாச் சிறப்பின வாயினும்......'' (961) என்ற முதற் குறட்பா வுரையில் "குடிப்பிறப்பிற்கு'' என்ற சொல்லை வருவிப்பர் விசேடவுரையில் "குடிமை என்பது அதிகாரத்தால் வந்தது'' என்பர். குடிமை என்பது மானம் என்ற அதிகாரத்தின் முதலதி காரத் தலைப்பாகும். ஆகவே முதலதிகாரத்தின் பெயரை அடுத்த வதிகாரச் செய்யுளில் வருவிப்பதும் அதிகாரத்தால் வருவிப்பத னுள் அடங்குகிறது என அறிகிறோம்.

1-7. 'ஆகாறளவிட்டிதாயினும்...' (478) என்ற குறட்பாவில் பொருள் என்ற சொல்லை அதிகாரத்தால் பரிமேலழகர் வருவித்துக் கொண்டார். பரிமேலழகர் உரைக்கு உரைவகுக்கும் வை. மு. சடகோபராமானுசாச்சாரியார் "இப்பாட்டை உடைய அதி காரம் பொருட்பாலிலுள்ள தாதலால் என்க'' என்று குறிப்பிடு கின்றார். பொருளைப் பற்றியே பொருட்பால் முழுவதும் பேசப் படுவதால் இன்றியமையாத இடங்களில் 'பொருள்' என்ற சொல்லை வருவிக்கலாம் என்பதும், அவ்வாறு வருவிக்கப் படுவது அதிகாரத்தின் அடிப்படையால் வருவிக்கப்படுவ தாகும் என்பதும் இதனால் புலப்படுகின்றது. "ஆற்றின் அள வறிந்து கற்க'' (477) என்பது "ஆகாறளவிட்டி தாயினும் கேடில்லை...'' (478) என்ற குறட்கு முதற் குறளாகும். அக்குறட்

பாவிலும் 'பொருள்' என்ற சொல் அமைந்துள்ளது. பரிமேலழகர் பல விடங்களில் முதற்குறட்பாவில் உள்ள சொல்லையே அதிகாரத் தால் வந்தது எனக்கூறி வருவித்துக்கொள்வராதலின் ஈண்டும் அவ்வாறே கொள்வதில் தவறில்லை. ஏனோ வை. மு. சடகோப ராமானுசாச்சாரியார் அவ்வாறு கொள்ளவில்லை, எனினும் இதிலி ருந்து ஓர் உண்மை புலனாகிறது. ஒரு பொருளைப் பற்றிக் கூறப் படும் பகுதிக்குள் அப்பொருளைப் பற்றிய சொல்லை யாண்டும் வருவித்துக் கொள்ளலாம் என்பதே.

1-8. பரிமேலழகர் அதிகாரத்தின் அடிப்படையில் சொல்லை வருவிக்கும் போழ்து (அ) "அதிகாரத்தால் பெற்றாம்" (375) (ஆ) "அதிகாரத்தால் வருவிக்கப் பட்டது" (478) (இ) ',அதிகாரத் தால் வந்தது" (961) என்று வேறு வேறு வகையாகக் கூறினாரே னும் அவற்றுள் வேறு பாடு ஒன்றும் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை.

2-1. பரிமேலழகர் "அவாய் நிலையால் வந்தது" எனக்கூறிச் சொற்களை வருவித்துக் கொள்ளுமிடங்களும் பலவுள்ளன. அவாய் நிலை "ஆகாங்க்ஷா' என்று வடமொழியில் கூறப்படும். சில சொற் றொடர்கள் பொருளில் முழுமை பெறாது சில சொற்களை எதிர் பார்த்து நிற்கும். ஏற்ற சொற்களை வருவித்து முடிப்பதே முறையு மாகும். பரிமேலழகர் ஓர் சொல் மற்றொரு சொல்லை அவாவி நிற்பதாக ஓரிடத்தில சுட்டுகிறார். "உடைத்தம் வலியறியார்..." (473) என்ற குறட்கண்" "உடைய என்பது அவாய் நின்றமை யின்செயப்படு பொருள் வருவிக்கப்பட்டது" என்று குறித்தார். எனவே ஒருசொல் மற்றொரு சொல்லை அவாவி நிற்பதுண்டு. அதனை வருவித்துக் கூறுதலே 'அவாய் நிலையால் வந்தது' எனப்படும் என அறிகிறோம்.

2-2. மேலே குறிப்பிட்ட ஒரே இடத்தில் மட்டும் இன்ன சொல் அவாவி நின்றது என்பதனைச் சுட்டினார். இருபத்தைந் திற்கும் மேற்பட்ட விடங்களில் (அ) வல்லது என்பது அவாய் நிலையால் வந்தது (15) (ஆ) உபாயம் என்பது அவாய் நிலையால் வந்தது (46) என்று மட்டுமே குறித்துச் சென்றிருக்கிறார். இவ் விடங்களில் எச்சொல் அவாவி நிற்கிறது என்பதனை நாமே உய்த்துணர வேண்டியிருக்கிறது......

“துறை எனும் முறை”

திருமதி சோ. மீனாட்சி பாரதி
மதுரைப் பல்கலைக் கழகம்

இருபதாம் நூற்றாண்டிற்கூட, இனியன என்று சுவைக்கப் படுவன சங்க இலக்கியங்கள். அவற்றின் கருப்பொருளைச் சுருக்கிக் கண்டால், அகம், புறம் என்ற இருபொருளே ஆம். அவ்விரண்டனையும் திணை, துறை என்று பாகுபடுத்தி சுவைக்கும் வழக்கமும் உள்ளது.

திணை என்பது ஒழுக்கத்தையும், துறைகள் என்பவை அவ்வவ் வொழுக்கத்தோடு தொடர்புடைய, பாற்படுத்திக் கூறக்கூடிய செய்திகளையும் குறிப்பதாகவே நாம் உணர்கிறோம்.

வெட்சித் திணை என்பது ஆநிரை கோடலானால் அதனோடு தொடர்புடைய போர் நிகழ்ச்சிகளைக் கூறல் அதன் துறைகளாம். குறிஞ்சித் திணை என்பது புணர்ச்சி ஒழுக்கமானால் தலைவன் நலம்பாராட்டல் முதலிய அவ்வொழுக்கத்தோடு தொடர்புடைய செய்திகள் அத்திணையின் துறைகளாம்.

இப்பாகுபாடுகளைக் குறித்து, இவை பயின்று வரும் சங்க இலக்கியங்களின் இலக்கணம் அறிய உதவும் தொல்காப்பியம் யாது கூறுகிறது எனப் பார்க்க விழைவது இயற்கையன்றோ?

பொருளதிகாரத்தின் முதலியலான அகத்திணையியலில், திணை, துறை பற்றிய விளக்கத்தைத் தொல்காப்பியம் கூறவில்லை. புறத்திணையியலில் ஒவ்வொரு புறத்திணையும் இத்தனை துறைப் படும் என்று மட்டுமே கூறுகிறார். தொடர்ந்து வரும் இயல்

களில் அந்தச் சொல்லாட்சிதானும் இல்லை. செய்யுளியலில் தான் 'துறை' என்பது பற்றிக் கூறுகிறார். ஆனால், செய்யுளின் உறுப்பான துறை என்பது பற்றி அவர் ஆண்டுக் கூறுகின்ற விளக்கம், அகப்புறத் திணைகளின் உறுப்பான துறைகளுக் குரியதாக இல்லை.

"அவ்வம் மாக்களும் விலங்கும் அன்றிப்
பிறவவண் வரினும் திறவதின் நாடித்
தத்தம் இயலான் மரபொடு முடியின்
அத்திறம் தானே துறையெனப் படுமே"

என்கிறார். இவ்விளக்கம் திணைகளின் உறுப்பான துறைகள் பற்றியது அன்று; இரு பொருட்கும் பொருந்துவதும் அன்று; கருப்பொருள்கள் மயங்கிவரினும் மரபொடு முடிப்பதுபற்றிக் கூறு மிது அகப்பொருட்கே உரியது.

இவற்றை நோக்குங்காற் சில ஐயங்கள் எழுகின்றன.

1. தொல்காப்பியர் ஏன் திணை, துறை பற்றிய விளக்க மேதும் கூறவில்லை?

2. 'துறை' பற்றி மட்டும் கூறுபவர், அதனைச் செய்யுளியலில் அகத்திற்கு மட்டுமே பொருந்துமாறு கூறியதேன்?

3. அவ்வாறானால் அகப்புறத் திணை, துறைகள் வேறு, இத்துறை வேறா?

இவ்வையங்கட்கு விளக்கம் காணப்புகுங்கால் வேறோர் உண்மை வெளியாகிறது. தொல்காப்பியர் யாண்டும், அகப் பொருளுக்குத் துறை பாகுபாடு கூறவேயில்லை. அகத்திணை, புறத்திணை, புறத்துறை மூன்று மட்டுமே கூறுகிறார்.

அகத்திணைப் பாகுபாடுகளாக முதல், கரு, உரி என்ற மூன்றே கூறுகிறார். உரிப் பொருளின் விரி கூறுகிறார்.

புறத்திணையியலின் ஒவ்வொரு நூற்பாவிலும் 'இத்திணை துறைத்து' என்று வரையறுத்துக் கூறுபவர் அகத்திணை பற்றிய ஐந்து இயல்களிலும் அச்சொல்லை ஆளவே இல்லை.

தொல்காப்பியர் மட்டுமன்று; பிற்கால இலக்கணத்தாரும் கூறவில்லை.

அவ்வாருனல் அகத்திணைக்குத் துறைப்பாகுபாடு அமைக்கும் வழக்கம் எப்போது, யாரால், ஏன், எப்படி எழுந்தது?

உரையாசிரியர்கள் இதற்குக் காரணம் ஒற்றுமைக்காகக் கூறியிருக்கவேண்டும். உரிப்பொருளின் விரிகளை யெல்லாம் ஒவ்வொரு துறையாக அமைத்து விட்டனர்,

ஆனல் இன்று, தொல்காப்பியரே அகத்திணைக்கும் துறைகள் கூறியது போன்று எழுதப்பட்டு வருகிறது.

அவ்வாருனல், துறை எனும் முறை தவரு? வழக்கத்தில் வந்துவிட்ட ஒன்றைத், தொல்காப்பியர் கூறவில்லை என்ற ஒரே காரணத்தால் ஒதுக்குவது முறையன்று. புதியனவற்றை வரவேற்பதே மொழிக்கு ஆக்கம் தரும். ஆனல் தொல்காப்பியர் கூறினர் என்று சொல்லாமல், பிற்காலத்தே புகுந்து விட்ட மரபு என்று ஏற்றுக் கொள்வதே முறை. தொல்காப்பியம், புறத்துறைக்கு ஈடாக அகத்திணையிற் பயன்படுத்திய சொல் 'கிளவி' அல்லது 'கூற்று' என்பதே. எனவே அகத்திணைக்கும் துறை எனும் முறை தொல்காப்பியருடையதன்று.

சாகாக்கலை

டாக்டர் கு. சீனிவாசன்
அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம்

நமது உயிர் நமது உடலைவிட்டுப் பிரியாதிருக்கும் கலையினைக் குறிப்பது சாகாக்கலை எனப்படும். எந்த உயிரும் சாவை விரும்புவதில்லை. மரணத்தை வெல்வதற்கு உலகின் பல வேறு பகுதிகளில் வாழ்ந்த எத்துணையோ பெரியோர்கள் முயன்று வந்துள்ளனர். "சாவா மருந்து" என்ற அதனாலே காயகல்பம் தேடியதுண்டு என அறியலாம். ஆனால் மரணத்தைத் தவிர்ப்பது அத்துணை எளியதன்று. பண்டைத் தமிழ் இலக்கியம் இறவா நிலையைப் பற்றிப் பேசாமலும் இல்லை. நோற்றலின் ஆற்றல் தலைப்பட்டவர்க்கே கூற்றம் குதித்தோடுதல் கை கூடுவதாயிற்று.

"தவம் செய்மாக்கள் தம் உடம்பு இடாஅது
அதன் பயன் எய்திய அளவை மான"

என்ற பொருநராற்றுப்படை வரிகள் சாகாக் கலையைப் பற்றியன. பதிற்றுப்பத்தில் மூன்றும் பத்து பாடிய பாலைக்கௌதமனார் பெற்ற பரிசில்: "நீர் வேண்டியது கொண்மின்" என "யானும் என் பார்ப்பனியும் சுவர்க்கம் புகல் வேண்டும்" என பார்ப்பாரிற் பெரியோரைக் கேட்டு, ஒன்பது பெரு வேள்வி வேட்பிக்க, பத்தாம் பெரு வேள்வியில், பார்ப்பானையும் பார்ப்பனியையும் காணாராயினர்." என்ற குறிப்பும் சாகாக் கலை சங்ககாலத்திலும் வழங்கி வந்ததைப் புலப்படுத்தும்.

நமது சமய இலக்கியங்களுள் ஒரு சிலவற்றில் சாகாக்கலை பற்றிய குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன. அட்டாங்க யோகத்

துள் ஒன்றுன தியானம் என்ற தலைப்பில் திருமந்திரம் சாகாக் கலைக்கு உரிய சாதனத்தைக் கூறுகின்றது

நாட்டம் இரண்டும் நடுமூக்கில் வைத்திடில்
வாட்டமும் இல்லை மனைக்கும் அழிவில்லை

எனவும்

நயனம் இரண்டும் நாசி மேல் வைத்திட்(டு)
உயர் விழா வாயுவை உள்ளே அடக்கித்
துயர் அற நாடியே தூங்க வல்லார்க்குப்
பயன் இது காயப் பயமில்லை தானே

எனவும் சாகாக் கலை பேசப்படுகிறது.

சைவ சமய குரவர்களாகிய நால்வரும் வைணவ ஆழ்வார் களிற் சிலரும் சாகா நிலை பெற்றவர்கள். அவருள் மணிவாசகப் பெருமான் சாகாக்கலையை வலியுறுத்திப் பாடுகின்ருர். "செத்தே போனல் சிரியாரோ" என்று வினவிய அப் பெருமானது அழி தரும் யாக்கையை அளிதரும் யாக்கையாகச் செய்தான் ஆண்டவன். அற்புதமான அமுத தாரைகளை அந்த அன்புருவத் தின் எற்புத்துளை தொறும் ஏற்றி அடிகட்கு அள்ளூராக்கை அமைத்தனன். இதனை வள்ளற் பெருமான் அருளுருவம் என்று கூறுவர். இத்திருவுருவத்துடன் வாதவூரடிகள்

கண்ணுல் யானுங் கண்டேன் காண்க
... ...
சிவனென யானுந் தேறினன் காண்க

எனப் போற்றுவாராயினர். இத்திருமேனியில் இருந்துதான் தில்லையம்பலத்திலே மணிவாசகப் பெருமான் ஞானதேகம் பெற்று வான்கலந்தார் இதனை "மெய்யுணர்ந்த வாதவூர் மலை யைச் சுத்தவெளியாக்கிக் கலந்து கொண்ட வெளியே" என்று வடலூரடிகள் பாடுகின்றனர்.

சாகாக்கலையை வீரசைவ ஆதீனத் தலைவர்களாகிய குமாரதேவர் முதலானேர் விரித்து ஓதியுள்ளனர். மற்றும் கரும சித்தி, யோக சித்தி, ஞானசித்தி ஆகிய சித்திகளைப் பெற்ற தவ முதல்வர்களாகிய சித்தர்கள் சாகாக்கலையை விரித்துக்

கூறுகின்றனர். தாயுமான அடிகள் சாகாநிலை வேண்டி நின்ற அருமை "இன்னும் பிறப்பதற்கிடம்" என்ற திருப்பாடலில் அமைந்துள்ளது. இறையனார் களவியலுரையிலும் சாகாக்கலை பேசப்படுகின்றது. எனினும். திருவருட்பிரகாச வள்ளலாருக்கு ஆண்டவன் சாகாக் கல்வியின் தரமெலாம் உணர்த்திச் சாகா வரத்தையும் தந்தான்.

சாகாக்கலை நிலைதழைத்திடு வெளியெனும்
ஆகாயத்தொளிர் அருட்பெருஞ்ஜோதி - VI : 1 : 51 – 52
மரணப் பெரும்பிணி வாராவகைமிகு
கரணப் பெருந்திறல் காட்டிய மருந்தே – VI : 1327 – 28

என்றெல்லாம் வாய் மணக்கப் பாடுகின்றார் அப்பெருமான். ஏறக் குறைய நாற்பதினாயிரம் வரிகளைக் கொண்ட திருவருட்பா திருமுறைகளில் சாகா நிலையை விதந்து கூறும் குறிப்புக்கள் ஆயிரத்திற்கு மேலும் உள்ளன.

இவற்றைச்சிந்திப்பதற்கு முன் இற்றை நாளைய உயிரியல் விஞ்ஞானம் சாகாக்கலையைப் பற்றி அறுதியிட்டுரைக்கும் சில உண்மைகளைக் காண்போம்.

நமது உடம்பு பல வகைப்பட்ட கோடிக்கணக்கான உயிரணுக்களால் (Cells) ஆகியது. ஒவ்வொரு உயிரணுவிலும் உள்ளணு என்ற உயிர்ப் பொருள் உண்டு. இது உயிரணுவில் இருக்கும் உயிர்த்தாதுவில் மிதந்து கிடக்கிறது. உள்ளணுவும் உயிர்த்தாதுவும் உயிரணுவின் உயிர்த் தன்மைக்குப் பொறுப்புள்ளவை. இவற்றுள் D. N. A.; R. N. A, என்ற இரு மிக நுண்ணிய அமிலங்கள் உள்ளன. இவையிரண்டும் உயிரின் இயல்புகளை எல்லாம் இயக்குகின்றன. இவற்றை உயிர்த்தன்மையில்லாத (உயிரில்லாத) வேதிப்படிவங்களாக வடித்தெடுக்க முடியும். இப்படிவங்களிலிருந்து புதுவதாக ஒரு உயிரைத் தோற்றுவிப்பதில் இந்நாளைய உயிரியல் விஞ்ஞானம் வெற்றி கண்டுள்ளது.

தற்பொழுது ரஷ்ய நாட்டு உயிரியல் விஞ்ஞானக்குழுவின் தலைவராக இருப்பவர் வெசிலிபியோவிலோவிஷ் குப்ரிவிஷ் என்ற பேராசிரியர். அவர் சாகாக்கலை பற்றி மாஸ்கோ லிட்டாரி

கெஸட்டில் அரிய தொரு விளக்கம் தந்துள்ளார். அதன் ஆங்கில மொழி மெயர்ப்பு காப்ரியல் லோரின்ஸ் என்பவர் பெயரில் இந்து நாளிதழில் (4—1—1969) வெளி வந்தது;- "நாம் மரணமிலாப் பெருவாழ்வில் வாழக்கூடிய காலம் நெருங்கியுள்ளது. நமது உடலமைப்பு முதுமை அடைவதை—மூப்பு—நோக்கி அமைந்து விட்டது. அதனுல் மரணம் சம்பவிக்கிறது. ஆனுல் சாக்காடு என்பது மனித இயல்புக்கேபுறம்பானது. மூயாதிருக்கவழி செய்தால் மரணத்தைத் தவிர்க்கலாம். அதற்கு மூப்பு எப்படி ஏற்படுகிறது என்பதை ஆராய வேண்டும். உயிரணுக்களில் உள்ள D. N. A; R. N. A; என்ற அமிலங்கள் கணந்தோறும் பழுதடைந்து வருகின்றன. அவற்றைச் சிதையாமல் பார்த்துக் கொண்டால் உயிரணு மூவாது இருக்கும். அங்ஙனம் மூவாதிருப்ப தற்கு வேண்டிய சாதனமும் உயிரணுவில் இல்லாமல் இல்லை. பழுதாகிக்கொண்டு வரும் அவ்விரு அமிலங்களைப் பழுதடையா மல் நிலைக்கச் செய்யும் 'மூவாமருந்து' (Elixir) உயிரணுவில் இயல்பாக அமைந்துள்ளது. அந்த அமுதத்தைச் சுரக்கச் செய்ய மனிதனுல் முடியும்".

இனி வள்ளற் பெருமான் கூறுவனவற்றுள் ஒரு சிறிது காண்போம். "எப்போதும் சலிப்பில்லாமல் சுத்தக் கரணமாய், அருள் வடிவாய், தானுக நிற்றலே சாகாக் கல்விக்கு ஏது" என்று கரணப் பெருந்திறல் காட்டு வாராயினர். தானுக நிற்றல் என்பது ஆன்ம ஒழுக்கம் எனப்படும். இஃது வள்ளற் பெருமான் வகுத்த உண்மை நெறியில் காணப்படுகின்றது. அவ்வுண்மை நெறியாவது:-

நாம் பெறும் புருஷார்த்தங்கள் நான்கு. அவை ஏமசித்தி, சாகாக் கல்வி, தத்துவ நிக்கிரகம் செய்தல், கடவுள் நிலை யறிந்து அம்மயமாதல் எனப்படும், இவற்றைப் பெறுவதற்கு நால்வகை ஒழுக்க்ங்களைப் பின்பற்ற வேண்டும். அவை இந்திரிய ஒழுக்கம், கரண ஒழுக்கம், சீவ ஒழுக்கம், ஆன்ம ஒழுக்கம் என்பன. முதல் மூன்று ஒழுக்கங்களைக் கைவரப் பெற்ற ஒருவன் "யானை முதல் எறும்பு ஈருகத் தோன்றிய சரீரங்களில் உள்ள ஜீவான்மாவே திருச்சபையாகவும் அதனுள் பரமான்மாவே பதி யாகவும் கொண்டு, யாதும் நீக்கமற, எவ்விடத்தும் பேதமற்று

எல்லாம் தானுக நிற்றல்'' எனும் ஆன்ம ஒழுக்கத்தைப் பெற வேண்டும். இதற்குக் கரண ஒழுக்கம் இன்றியமையாதது. அதாவது ''மனதைச் சிற்சபையின் கண்ணே நிறுத்தல்; அதாவது புருவமத்தியில் நிற்கச் செய்தல்; ஜீவதோஷம் விசாரியாதிருத்தல்; தன்னை மதியாதிருத்தல்; இராகாதி நீங்கிச் சத்துவமயமாதல்; தனது தத்துவங்களை அக்கிரமத்தில் செல்லாது கண்டித்தல் முதலியன''. இவ்விரண்டு ஒழுக்கங்களையும் நன்கு பற்றி வாழும் ஒருவன் எப்போதும் சலிப்பில்லாமல் நான் சாக மாட்டேன் என்ற முழு நம்பிக்கையுடன் ஆண்டவன் அருள் நோக்கி இருக்கவேண்டும். அருள் வடிவாய் என்பது இங்கே நினைப்பு மறப்பு அற்ற நிலையில் இருப்பது ஆகும். இந்நிலையில் அவனுக்கு ஆண்டவனது திருவருள் நிறைந்துவரும். அவனது உடமபு சுத்த தேகமாக — பொன்னுருவமாக — மாறும். தேக மாற்றத்தை அடிகள் மற்ருெரிடத்தில் விளக்குகின்றனர். நமது உடம்பு தோல், நரம்பு, என்பு, தசை, இரத்தம், சுக்கிலம் முதலிய அசுத்த பூத காரியங்களும் அவற்றின் காரணங்களாகிய அசுத்த பிரகிருதி அணுக்களுமாகி உள்ளது. அவற்றையெல்லாம் சுத்த பூதகாரிய அணுக்களாக மாற்றிக் கொள்ள வேண்டும். அப்போது, நரை, திரை, மூப்பு இவற்ருல் நலிவுறும் நமது அசுத்த தேகம் சுத்த தேகமாக மாறும். அது மாற்றுரைக்க முடியாத பொன்னுருவம்.

> என்புருப்பொன் னுருவாக்க எண்ணிவரு கின்ருர்
> என்றுதிரு நாதஒலி இசைக்கின்றதம்மா (6, 82, 40)

என்பது எண்ணத்தகும். இந்த மாற்றம் பர உபகாரம், சத் விசாரம் என்ற இரு செயல்களால் தான் கை கூடும். அப்போது உடம்பில் உண்டாகும் மாற்றங்களை அடிகள் தமது அமுதொழுகு தீஞ்சொற்களால் அறிவித்துள்ளனர் (VI: 1440-1354).

இந்த மாற்றங்களினுல் விளைந்த சுத்ததேகம் திருவருட் பூரணத்தினுல் பிரணவ தேகமாக மாறும். இத்தேகம் சுத்த பூத காரண அணுக்களால் ஆயது என்று அடிகள் விளக்குகின்ருர்கள். இதனைக் கண்ணுல் காணமுடியுமேயன்றி பரிசித்து அறிய முடியாது. இதற்கு ஓமயத் திருவுரு என்றும் பெயர். இத்தேகத்தில் திருவருள் அனுபவமாகும். இத்திருவுருவில் இருந்துதான்

அருட்பெருஞ்சோதியாகிய ஆண்டவனை அணைய முடியும். 'கற்பூரம் மணக்கின்ற தென்னுடம்பு முழுதும் கணவர் திருமேனி யிலே கலந்த மணமதுதான்" என்ற வண்ணம் அருளுருவத் திருமேனி கற்பூரமணம் பிலிற்றும். இந்தப் பிரணவதேகம் என் றும் அழிவதில்லை. அருளுருவம் சாகுமா? இத்தேகம் இரண்டரை நாழிகை அளவில், விரும்பியாங்கு, ஆகாயம் போல் கண்ணுக்குப் புலப்படாத ஞானதேகமாக சிவ வடிவமாகிச் சிவத்துடன் கலக்கும்.

நானானான் தானானான் நானுந்தா னும்மானான்
தேனானான் தெள்ளமுதாய்த் தித்தித்து நிற்கின்றான்
வானானான் ஞான மணிமன்றி லாடுகின்றான்
கோனானான் என்னுட் குலாவுகின்ற கோமானே

VI ; 124 : 1

என்றெல்லாம் வடலூர்ப் பெருமான் வித்தகம் பேசி இறுமாந் திருப்பது காண்க. மேலும் சுத்ததேகம் பிரணவதேகம், ஞான தேகம் ஆகிய மூன்று தேகங்களையும் ஆண்டவன் தமக்கருளி னான் என்று அடிகள் செம்மாப்பெய்துவதைக் குறித்துள்ளார்.

சுத்த வடிவுஞ் சுகவடிவாம் ஓங்கார
நித்த வடிவு நிறைந்தோங்கு—சித்தெனுமோர்
ஞான வடிவுமிங்கே நான் பெற்றே னெங்கெங்கும்
தானவிளை யாட்டியற்றத் தான். (VI : 109 : 17)

இவ்வாறாக வள்ளற் பெருமான் சாகாக்கலையைப் பற்றியும், சாகா நிலையைப் பற்றியும், அந்நிலையைப் பெறுதற்குரிய சாத னம் பற்றியும், அதனைப் பெறுங்கால் உடம்பில் உண்டாகும் மாற்றங்கள் பற்றியும் விவரித்ததோடு அமையாமல், தாம்பெற்ற பேற்றினை இவ்வையக மெல்லாம் பெற வேண்டுமென்ற ஆன்ம நேய ஒருமைப்பாட்டு உரிமையினால், நம்மை எல்லாம் மரணமிலாப் பெருவாழ்வில் வாழ்ந்திடலாம், வாரீர் என்று கூவி அழைப்பாராயினர்.

கோவலனும் மாதவியும்

திரு. கே. இலட்சுமணசாமி
அண்ணாமலைப்பல்கலைக்கழகம்

"நெஞ்சை யள்ளும் சிலப்பதிகாரம் என்றோர் மணியாரம் படைத்த தமிழ்நாடு" எனப் பாடிப்பாடிப் பெருமிதங் கொள்ளும் சிறப்புமிக்க காப்பியம் சிலப்பதிகாரக் காப்பியம். இக்காப்பியத் தலைவி கண்ணகியைப் பற்றியும், கோவலனைப் பற்றியும், நாடக மடந்தை மாதவியைப் பற்றியும் பல ஆராய்ந்து தம் கருத்துக் களை வெளிப்படுத்தியுள்ளனர். ஆராய்ச்சியாளர் சிலர், கோவலன் கலையார்வம் உடையவன் என்றும், அவ்வார்வமே காரணமாக, கலைவளம் மிக்க மாதவியை அடைந்து அக்கலைவளம் இல்லாத கண்ணகியை மறந்தான் என்றும் குறிப்பிடுவர். அது பொருந்துமா என ஆய்வதே இக்கட்டுரையின் நோக்கமாகும்.

கோவலன் கலையார்வம் உடையவனா?

முதலில், கலையார்வம் காரணமாகக் கோவலன் கலைவளம் மிக்க மாதவியை அடைந்தான் என்னும் கருத்தினைப் பார்ப்போம். மாதவி கலைவளம் மிக்கவள் என்பதனை ஏற்றுக்கொள்ளாதார் இலர். அவள் ஏழாண்டுகாலம் ஆடலும், பாடலும், பயின்றதும், இசைக் குழாத்துடன் காவலன் மகிழக் கலைவளம் காட்டியதும், தலைக்கோல் சிறப்பினைப் பெற்றதும், பிறவும் மாதவி உலகோர் புகழும் கலைச் சிறப்புடையவள் என்பதனைக் காண்பிக்கும். காப்பியத்தில் பிற இடங்களிலும் இவ்வுண்மையை வலியுறுத்தும் சான்றுகள் இருக்கின்றன.

இளங்கோவடிகள் கோவலன் கலையார்வம் உடையவன் என்று எண்ணுவதற்கேற்ற அடைமொழிகள் கொடுத்துள்ளாரா? கோவலன் பேசுகின்ற இடங்களிலோ, அவனைப்பற்றிப் பேச்சு நிகழ்கிற இடங்களிலோ அவனது கலையார்வக் குறிக்கோள் வெளிப்படுகிறதா? அவன் செயல்கள் கலைகளை மேம்படுத்தத் தக்கன வாயுள்ளனவா என்பனவற்றைப் பார்ப்போம்.

மணமகன் கோவலனை ஆசிரியர் அரசனோடொத்த பெருஞ் செல்வனாகிய மாசாத்துவான் மகன் என்றும் முருகனைப்போன்ற அழகுள்ளவன் என்றும் மதிமுக மடவார் பாரட்டும் தன்மையுடையவன் என்றும் அறிமுகப்படுத்துகிறாரேயன்றிக் கோவலனுக்குக் கலையில் ஈடுபாடு இருந்ததாக ஆசிரியர் குறிப்பிடவில்லை (I 35–59).

பின்னரும் பல இடங்களில் ஆசிரியர் கோவலனைக் குறிப்பிடும் போது எந்த அடைமொழியும் இன்றிக் கோவலன் என்று ஒரு சொல்லளவிலேயே குறித்துச்செல்கின்றார். சில இடங்களில் மட்டும் சூழ்நிலைக் கேற்றவாறு

"குன்றாக் கொள்கைக் கோவலன்" (XI-163).
"பாத்தரும் பண்பன்" (XI-191)

எனச்சுட்டிச் செல்கிறார். ஆனால், ஓரிடத்திலாவது இவனது கலைத் தொடர்பைத் தெரிவிக்கும் அடைமொழியை ஆசிரியர் அமைக்கவே இல்லை.

மதுரையில் கோவலனைக் கண்ட மாடலன் அவனது அப்போதைய நிலையை எண்ணி வருத்தமுற்றவனாகி, அவனுடைய பழைய சிறப்புக்களை நினைத்துப் பேசுகிறான்.

மணிமேகலைக்குப் பெயரிட்ட விழாவின்போது யானையால் பற்றப்பட்ட அந்தணனைக் காத்த வீரத்தினையும், கீரியைக் கொன்ற பார்ப்பனிக்குதவிய பெருங்கொடையையும் பொய்க் கரி கூறிய தீயவனுயிரை வாங்கிய பூதம் அவ்வுயிர்க்காகத் தனதுயிரை ஏற்காது போகவே, அத்தீயவன் தாயினையும், சுற்றத்தாரையும் பல்லாண்டு புரந்த ஈகைப் பண்பினையும் இவன்

செய்த நல்ல செயல்களாகக் கூறி விட்டு, இத்தகைய நீ கண்ணகி யுடன் இங்கே வந்தது முன்வினைப் பயனோ என வினவுகிறான்.

கோவலனுடைய குறிப்பிடத்தக்க நிகழ்ச்சிக்காகச்சுட்டிய மாடலன், கலையார்வம் இவனது குறிக்கோளாக இருந்திருப்பின் அதனை இங்கே சுட்டாதிருப்பானோ? சுட்டாமைக்குக் காரணம் யாது? அக்கலையார்வம் கோவலனிடத்தில்லாமையே அது சுட்டப் பெறாமைக்குக் காரணம் என எண்ணலாம்.

மதுரை செல்லும் வழியில் மாதவியின் கடிதம் கொண்டு வந்து கொடுத்தவன் கௌசிகன் என்னும் அந்தணன். கோவல னும் கண்ணகியும் பூம்புகார் நீங்கிய பின்னர் அவர் தம் பெற்றோ ரும், உற்றாரும், ஊராரும் உற்ற துன்ப நிலையையும், மாதவியின் துன்ப நிலையையும் அவன் எடுத்துக் கூறுகிறான். மாதவி விரக நோயுற்றதையும் கூறுகிறான். விரக நோயுற்றதைக் கூறு கிறானே யன்றிக் கோவலன் தொடர்பைச் சுட்டும் கலை வாழ்வின் நிலைபற்றி ஒன்றும் குறிப்பிடவேயில்லை. மாதவியின் கடிதத்திலும் அச்செய்தி இல்லை.

கோவலன் மாதவியுடன் இன்பமாக இருந்த காலத்திலோ அவளை விட்டுப் பிரிந்து வந்த பின்னரோ கோவலன் பேசுகின்ற எவ்விடத்திலும் கலையார்வத்தை இணைத்துப் பேசிய செய்தியே காப்பியத்தில் இல்லை.

மாதவியின் மரபைக் கூற வந்த ஆசிரியர், மாதவி ஊர்வசி யின் மரபின் வந்தவள் எனக்கூறி அவள் கருவிலேயே கலைத் திருவுடையவள் என்பதை யுணர்த்துகிறார் ஆனால் கோவலனது முற்பிறப்பை மதுராபதியின் சொல்லால் தெரிவிக்கும் ஆசிரியர், கோவலன் முற்பிறப்பில் பரதன் என்னும் பெயருடன் கோத் தொழில் செய்தவன் என்பதைத் தெரிவிக்கின்றாரே யன்றி அவனிடம் கலை தொட்ட குறையோ விட்ட குறையோ இருந்த தாகத் தெரிவிக்க வில்லை. அதற்கு மாறாகக் கொலையைத் தொட்ட குறை இருந்ததைத்தான் சுட்டுகிறார்.

வழக்கம் போலப் புகாரில் இந்திர விழா நடைபெறுகிறது. மாதவியின் ஆடலும், பாடலும் விழாவில் சிறப்புடன் நிகழ்கின்

றன. விழாவைக் காண்பதற்காக வடசேடியிலிருந்து விஞ்சையர் வந்துள்ளனர். விண்ணவரும் தம் உருவம் புலப்படாத வகையில் வந்திருந்து விழாவைக் கண்டு மகிழ்கின்றனர். மாதவியின் தனிச்சிறப்பை விஞ்சையன் தன் காதலிக்குத் தெரிவித்து மகிழ்கிருன். மாமலர் நெடுங்கண் மாதவியின் ஆடலும் கோலமும் அணியும் அமைந்தமையால் இந்திரவிழா இணையற்றதாக நிறை வேறுகிறது.

மண்ணவரும் விண்ணவரும் மகிழ்ந்து புகழ்ந்த மாபெரும் நிகழ்ச்சி மாதவியின் கலை நிகழ்ச்சி. இத்தகைய அரும் பெரும் கலை நிகழ்ச்சியில் கலையார்வம் மிக்க கோவலன் மனம் எத்துணை மகிழ்ச்சி அடைந்திருக்கவேண்டும்! கலையை நுகர்ந்து நுகர்ந்து களிபேருவகை கொண்டவனுகவன்ருே இருந்திருக்கவேண்டும்! ஆனல் கோவலன் அத்தகைய மகிழ்ச்சியுடன் இருந்தான? இருந்ததாக ஆசிரியர் சுட்டுகின்ருரா? இல்லை! இல்லவே இல்லை!! அதற்கு மாருக மாதவியின் கலைநிகழ்ச்சி காரணமாக மனம் பொறுக்க முடியாதவனுகிருன் என்றும், அதை மறைக்க முடியாதவனும் ஆயினன் என்றும் உணர்த்துகிருர் ஆசிரியர்.

"ஆடலும் கோலமும் அணியும் கடைக்கொள
ஊடற் கோலமோடிருந்தோன்" (VI 74-5)

என்ற நிலைதான் கோவலன் மனநிலை. இது, கோவலன் ஆடற் கலையிலும் ஈடுபடவில்லை; பாடற்கலையிலும் ஈடுபட வில்லை; ஆடலும் பாடலும் அழகும் இணைந்த மாதவியிடம் மட்டும்தான் ஈடுபட்டிருந்தான் என்பதையும், அத்தகைய மாதவி, விழா நாட்களிலும் பிறர் முன்னிலையில் இருப்பது கோவலனுக்குக் கோபத்தை உண்டாக்கியது என்பதையும் காட்டுகிறதன்ருே!

மேலே குறிப்பிடப் பெற்ற செய்திகளால், கோவலன் கலை யார்வத்தைத் தன்னுடைய வாழ்க்கைக் குறிக்கோளாகக் கொண்டிருந்தவன் என்பது பொருந்தாத தாகிறது. அவ்வாரு கவே அவ்வார்வம் காரணமாகவே அவன் மாதவியிடம் சென்று தங்கினன் என்பதும் பொருந்தாததாகிறது.

"மாகவான் நிகர் வண்கை மாநாய்கன் குலக்கொம்பர்
ஈகை வான் கொடியன்னுள் ஈராருண் டகவையாள்;

அவளுந்தான்,

போதிலார் திருவினுள் புகழுடை வடிவென்றும்
தீதிலா வடமீனின் திறமிவள் திறமென்றும்
மாதரார் தொழுதேத்த வயங்கிய பெருங்குணத்துக்
காதலாள் பெயர் மன்னும் கண்ணகி என்பாள்மன்னோ "

எனவும்,

"வடு நீங்கு சிறப்பின் மனையகம்" எனவும்.

இளங்கோவடிகளே கண்ணகியைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றார் ஆதலால், கண்ணகியிடம் குறை இருந்ததாகக் கருதுவதற்கே இடமில்லை. எனவே கண்ணகியிடமிருந்த குறை காரணமாகப் பிரிந்தான் என்பதும் பொருந்தாது.

கலை யடிப்படையில் கோவலன் மாதவி தொடர்பு ஏற்பட்டது என்பதற்கு ஒரு குறிப்பையும் காணோம். பெருஞ்செல்வன் கோவலன், நகர நம்பியர் திரிதரும் மறுகில் போகிறான். மாதவியைக் கூனி 'ஏலம்' போடுகிறாள். மாதவியைப் பெறுதற்குக் கலையார்வம் இருக்கவேண்டும். அழகுடன் இருக்க வேண்டும்; திருமணம் ஆகாதிருக்கவேண்டும். என்பன போன்ற நிபந்தனைகள் எவற்றையும் கூனியம்மாள் குறிப்பிடவில்லை; அவள் குறிப்பிடுவதெல்லாம் விலை மட்டும்தான்; அவ்விலை 'கருர்' விலை; அவ்வளவுதான். ஆயிரத்தெட்டு கழஞ்சு பெறுவது இம் மாலை; இம்மாலை வாங்குவோர் மாதவிக்குப் போதுமானவர் ஆவர் என்பதே. அவ்வழியாக வந்த கோவலன் மாலையை வாங்கிக் கொண்டான்; மாலையுடன் அப்படியே புறப்பட்டான்; அவ் வளவுதான்.

கையில் பொன் இருந்தது முதல் காரணம்; அக்காலச் சமுதாயத்தில் அரசர் முதல் பெருஞ்செல்வர் யாவரும் மெற்கொள்ளும் பரத்தையர் ஒழுக்கம் இருந்தது இரண்டாவது காரணம். இவ்விரு காரணங்களே கோவலன் மாதவியை அடைவதற்கான காரணங்கள் என்பது தெளிவாகும்.

வெறியாட்டு

டாக்டர். சி. பாலசுப்பிரமணியன்
சென்னைப் பல்கலைக்கழகம்

மொழி மக்கள் மனத்தினைப் படம் பிடித்துக் காட்டும் கண்ணாடி எனலாம். (The Psychology of Language p 90). மொழி எண்ணத்தை வெளிப்படுத்தும் கருவியாக அமைவதனால் அம்மொழியில் அமைந்துள்ள இலக்கியங்கள் அம்மொழி பேசும் மக்களின் வாழ்க்கைக் கூறுகளை எடுத்து மொழியும் பெற்றியுடன் திகழ்கின்றன. தமிழ் மொழியின்கண் சிறப்புற்றுத் திகழும் பழைய இலக்கியங்களான சங்க இலக்கியங்கள் அக்கால மக்கள் வாழ்வியலினை வளமுறக் காட்டி நிற்கும் கருத்துக் கருவூலங்களாகும். பாட்டும் தொகையும் சங்க இலக்கியம் எனக் கூறப்படும். இப் பழம் பெரும் இலக்கியங்கள் இயற்கைப் பின்னணியிற், பெருவாழ்வு வாழ்ந்த தமிழ் வாழ்வினைப் படம் பிடித்துக் காட்டுகின்றன.

மனிதனின் வாழ்க்கைக் கூறுகளில் சமயத்திற்குத் தனியானதோர் இடம் உண்டு. மனிதனைப் பக்குவப்படுத்தும் நெறிக்குச் சமயம் என்று பெயர். மக்கள் உயரிய குறிக்கோளோடு விழுமிய வழியில் செல்லச் சமயம் உதவுகின்றது. தமிழர்க்குக் கடவுள் நம்பிக்கையும் அதனால் கடவுள் வழிபாட்டு நிலையும் இருந்தனவாக அறிகிறோம். பின்னாளில் தென்னாடு வந்த ஆரியர் வருகைக்கு முன்னால் தமிழர் தம் சமய வாழ்க்கை ஒரு தனிமையான பண்போடு திகழ்ந்ததாகக் கூறுவர் (தமிழர் சால்பு ப. 106).

தொடக்கக் காலத்தில் ஒருவித அச்சத்தோடு கடவுள் வழிபாடு தொடங்கியிருக்கக் கூடும்.

"மன்ற மராஅத்த பேஎமுதிர் கடவுள்
கொடியோர்த் தெறூஉம் என்ப" (குறுந் 87)

என்ற கபிலர் பாடல் இக்கருத்தினை வலியுறுத்தும். வரலாற்றுக்கு எட்டாத பழங்காலத்தில் தெய்வத்தை வாழ்த்தி வழிபடும் முறைகள் இயற்கையோடு வாழ்வு இயைந்த முறையில் அமைந்திருந்தன.

மலையும் மலையைச் சார்ந்த குறிஞ்சி நிலத்திலே வாழ்ந்த மக்கள் 'வெறியாட்டு முதலிய விழாக்களினால் தெய்வங்களை வழுத்தி மகிழ்விக்கும் அளவிலேயே தமிழர் சமயம் அமைந்திருத்தல் கூடும்', என்றும் 'காலஞ் செல்லச் செல்லத் தமிழருக்கே சிறப்பான வெறியாட்டு முதலிய வழிபாட்டு முறைகளும் ஆரியருக்குரிய கிரியை முதலியவற்றால் மறைக்கப் பட்டு ஒழிந்தன' என்றும் பேராசிரியர் டாக்டர் சு. வித்தியானந்தம் அவர்கள் குறிப்பிடுகின்றார்கள். (தமிழர் சால்பு ப. 106).

சங்க காலத்தே குறிஞ்சி நில மக்களிடத்தே வெறியாட்டு என்னும் வெறிக் கூத்து மிகப் பெரிதும் பரவியிருந்தது. 'வெறி' என்னும் சொல் தெய்வத்தைக் குறிப்பதாகும் (கலைக்களஞ்சியம் IX-505).

முருகனுக்கு இயல்பாய நறுமணத்தை 'வெறி' என உரைப்பர் (அகம் உரை ப 231). இது குறித்தே சங்க காலப் புலமைச்சான்றோராகிய நக்கீரனாரும் திருமுருகனைக் குறிப்பிட வந்தவிடத்து 'மணங்கமழ் தெய்வத் திள நலம் காட்டி' என்று குறிப்பிட்டுள்ளார் தெய்வம் மக்கள் மீது வந்து ஆடுவதை வெறியாட்டென்று வழங்குவர். சங்க இலக்கியங்களில் முருக வழிபாடு கூறப்படும் இடங்களிலெல்லாம் 'வெறியாட்டு'எனப்படும் இத்தகைய கூத்துக்கள் வருணிக்கப்பட்டுள்ளன. வழிபடுவோர் தெய்வம் தம்மிலே வந்து வெளிப்படும் என்னும் நம்பிக்கையுடன் கூத்தாடினர்.

தொல்காப்பியனார் கூறும் இலக்கணம்

தொல்காப்பியனார் தம் பொருளதிகாரத்தில்,

"வெறியறி சிறப்பின் வெவ்வாய் வேலன்
வெறியாட் டயர்ந்த காந்தளும்" (புறத். 60)

என்று, இவ் வெறியாட்டைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். வெறியாடலின் இயலை உணர்ந்தவன் வேலன் என்னும் பெயருடையோன் என்றும், வெறியாட்டிற்குக் காந்தள் என்றொரு பெயரும் உண்டென்றும் நாம் இந் நூற்பாவால் அறியலாம். செவ்வேட் பெருமானின் திருக்கையில் பொலிவு பெறக் கொலுவிருக்கும் வேலைத்தான் ஏந்தி ஆடுவதால், இம்முருக கோயிற் பூசாரி வேலன் என்று வழங்கப்பெற்றான். இவ்வேலன் வெறியாட்டாளன், என்றும் வழங்கப் பெறுவான். இவ் வெறியாட்டு அகத்திணை புறத்திணை ஆகிய இரண்டனுக்கும் பொதுவானதாகும்.

நச்சினார்க்கினியர் நவிலும் விளக்கம்

"செவ்வேள்வேலைத் தான் ஏந்தி நிற்றலின் வேலனென்றார். காந்தள் சூடி ஆடுதலிற் காந்தளென்றார். வேலனைக் கூறின மையிற் கணிகாரியையுங் கொள்க. காந்தளையுடைமையானும், பனந்தோடுடைமையானும், மகளிரை வருத்துதலானும், வேலன் வெறியாட்டயர்ந்த என்றதாலும் வேலன் ஆடுதலே பெரும் பான்மை, ஒழிந்தோர் ஆடுதல் சிறுபான்மை யென்றுணர்க". என்பது அவர் காட்டும் உரையாகும்.

பின்னர் வேலனாடுதல் அகத்திணைக்குச் சிறந்தது என்று கூறி, வெறிபாடிய காமக்கண்ணியாரின் அகப் பாடலை மேற்கோள் காட்டி யுள்ளார். அப்பாட்டு வருமாறு:

" அணங்குடை நெடுவரை யுச்சியிற்......
படியோர்த் தேய்த்த பல்புகழ்த் தடக்கை
நெடுவேட் பேணத் தணிகுவள் இவளென
முதுவாய்ப் பெண்டிர் அதுவாய் கூறக்
களநன் கிழைத்துக் கண்ணி சூட்டி
வளநகர் சிலம்பப் பாடிப் பலிகொடுத்
துருவச் செந்திணை குருதியொடு தூஉய்
முருகாற்றுப் படுத்த வுருகெழு நடுநாள்......
நோய்தணி காதலர் வரவீண்
டேதில் வேலற் குலந்தமை கண்டே."

வெறியாட்டு நிகழும் சூழ்நிலை

தலைவன் மாட்டுத்தன் நெஞ்சம் நெகிழ்ந்து அவனிடத்து ஆராக் காதல் கொண்டு வாழும் தலைவி, சில நாள்களில் தலைவனைச் சந்தித்துப் பேச முடியாதுபோயின் கவல்வாள்; தலைவனைப் பிரிந்திருக்க முடியாத தலைவி உடல் மெலிவாள். தலைவியின் மேனியிலே தோற்றிய வேறுபாடு கண்ட தாய் முதலியோர் அவ்வேறுபாடு எதனால் ஏற்பட்டதென்று ஆராயப் புகுவர். நெல்லை முறத்தில் வைத்துக் குறிபார்ப்பவளாகிய கட்டுவித்தியை அழைத்து வந்து கட்டு பார்ப்பர். அவ்வாறு அவள் தெய்வங்களைப்பாடி அழைத்து நித்தம் பார்க்கும் தலைவி, தலைவனிடத்துக் கொண்ட காதலை எவ்வாறேனும் தாய்க்கு அறிவித்துவிட வேண்டும் என்று எண்ணங் கொண்ட தோழி அவ்வகவன் மகளை அணுகுகின்றாள். அவள் ஒவ்வொரு மலையாக வருணித்துப் பாடிவிட்டு, தலைவன் வாழும் குன்றத்தையும் பாடி முடித்தவுடன், மீண்டும் ஒருமுறை தலைவனின் குன்றத்தையே பாடவேண்டுமென்று கேட்டுக்கொள்கிறாள். இதனால் தாயர் முதலியோருக்குத் தலைவியின் காதல் நெஞ்சமும் வாழ்வும் தெரியவருகின்றன. (குறுந். 23).

வேலன் வெறியாட்டயர்தல்

தலைவியின் உடலில் வேறுபாடு கண்ட தலைவி முருக கோயிற் பூசாரி படிமத்தான் எனப்படும் வேலனை அழைத்துத் தலைவியின் நோய்க்குரிய காரணத்தை வினவுவாள். வேலன், குறிஞ்சி நிலத் தெய்வம் முருகனே யாதலால் இது முருகனுலாய தென்று கூறுவான். முருகனுக்குப் பலிகொடுத்துப் பூசனை புரியின் தலைவியின் நோய் நீங்குமென்பான். முருகனை விளையாட்டயர வேலன் புனையும் வெறியயர் களம் மிகவும் அழகுறப் புனையப்பெறும் குறுந்தொகையில் இரு பாடல்களில் இவ் வெறியயர் களம் பற்றிய குறிப்பு உண்டு. (53, 318).

வெறியாட்டில் வேலன்

ஐங்குறுநூற்றில் அமைந்துள்ள வெறிப் பத்து என்னும் பகுதியில் ‘தலைவியின் பொலிவற்ற தோற்றத்திற்கு முருகனே காரணம்

எனக்கூறி வேலன் முருகனைப் பரவுவான்' (249:1-2) என்றும்' குறுந்தொகையில் 'மெல்லிய தோளை மெலியச்செய்த துன்பம் முருகக்கடவுளால் வந்தது என்று வேலன் கூறி விழாவயர்வான்' (111: 1-2) என்றும் கூறப்படுகின்ற செய்திகளால் வேலனின் செயல்கள் விளக்கமுறுகின்றன. வெளியாடும் பொழுது வேலன் கழற்காயை உடம்பில் அணிந்துகொண்டு படிமக்கலத்தைத் தூக்கிக்கொண்டு முருகனணங்கிற் குறையென வேலன் மொழிவான் (ஐங். 245). வெறியாட்டில் ஆட்டின் கழுத்தை அறுத்து, தினையையுடைய பிரப்பை வைத்து வழிபடுவர். குறு (263) சிறிய தினையரிசியைப் பூக்களோடு கலந்து பிரப்பரிசியாக வைத்து மறியை அறுத்து வேலனைப் பரவுவதும் உண்டு. (முருகு. 218) பலவாக நிறம் வேறுபட்ட சோற்றை உடைய பலியுடன் சிறிய ஆட்டுக்குட்டியைக் கொன்று, தலைவன் மார்பு செய் நோய் உள்ள பெண்ணின் நறிய நெற்றியைத் தடவி, முருகக் கடவுளை வணங்கிப் பலியாகக் கொடுப்பான் வேலன் என்பது குறுந்தொகைப் பாட்டொன்றால் நாம் பெறுகின்ற செய்தியாகும். இவ் வெறியாட்டில் தெய்வம் ஏறப் பெற்று அசைகின்ற அசைவு, உலாவி அசைந்து ஆடுகின்ற விறலியின் ஆட்டத்திற்கும் அரிய மணியை உடைய பாம்பின் ஆட்டத்திற்கும் ஒப்பிடப்பட்டுள்ளது. (பதிற்று 51:10-13) ஆடுகளத்தில் மகளிர் ஆடுகின்ற ஆட்டம், தெய்வத்திற்குப் பலியாக இட்ட செழுமையான தினைக்கதிரைத் தெரியாமல் உண்ட மயில் வெம்மையுற்று நடுங்கி ஆடுவதற்கு ஒப்பிடுவதும் உண்டு. குறுந்தொகை (366) அகநானூறு (370) பட்டினப்பாலை (154-5) முதலியவற்றில் வெறியாட்டம் மேவிய மகளிரின் தோற்றப் பொலிவைப் பற்றிய செய்திகளைக் காணலாம்......

முடிவுரை

தெய்வங்கள் பரவி வழிபடுவார் மீது தோன்றித் தான் கூற வேண்டுவனவற்றைக் கூறும் என்ற நம்பிக்கை தமிழ்நாட்டிலும் ஈழத்து வடக்குக் கிழக்குப் பகுதிகளிலும் மக்களிடையே இன்றும் நிலவவதாக அறிகிறோம். (தமிழர் சால்பு ப, 111) பழங்காலத்தில் மக்கள் கூத்தாட்டு நிகழும்பொழுது முருகன், வழிபடும் பூசாரியின் மேல் வந்து வெளிப்பட்டுத் தான் கூற வேண்டியவற்றைக் கூறுவான் என நம்பினர். சமய நம்பிக்கையினை ஒருவாறு உரைக்கும்

இவ் வழக்கு, பண்டைய காதல் ஒழுக்கத்தின் ஒரு துறையினை யும் ஒளியாமல் வெளிப்படுத்தி நிற்கிறது எனலாம். தோழி வெறியாட்டு எடுக்கும் பொழுதும், தலைவி மெலிந்து வாடி வேறு பட்ட நிலையில் தாய் ஐயுறும் பொழுதும், தமர் தலைவனுக்கு வரைவு மறுக்கும் பொழுதும், நொது மலர் வரைவின் போதும், கட்டுக்காணிய நின்றவிடத்தும், கூட்டம் உண்மையினைத்தாய் அறிந்தவிடத்தும் முன்னிலைப் புறமொழிகளால் அறத்தொடு நிற்பாள். எனவே, வெறியாட்டு என்பது தோழி அறத்தொடு நிற்றலுக்குக் களம் அமைத்துக் கொடுக்கிறது என்றும், தலைவி மாட்டுத் தலைவன் கொண்ட காதலைச் சத்துவம் தோன் றத் தெருவிப்பதற்கு ஒரு வாயிலாக அமைகிறது என்றும் கூறலாம். சுருங்கக்கூறின், பண்டைத் தமிழ் மக்களின் அகத் திணை ஒழுகலாற்றின் ஒரு கூறினை வெறியாட்டு விளங்கவுரைத்து நிற்கிறது எனலாம்.

கனாத்திறமும் இளங்கோ கலைத்திறமும்

திரு. பி. சௌரிராசன்
திருவேங்கடவன் பல்கலைக்கழகம், திருப்பதி

அச்சத்தோடு அல்லது ஆர்வத்தோடு ஒன்றை எதிர்பார்ப் பதற்குக் கருவியாகவும், பின் நிகழப் போவதை முன் கூட்டியே ஓரளவு குறிப்பாக அறிந்துகொள்வதற்கு வாய்ப்பாகவும் கதை யையோ காவியத்தையோ நடத்திச் செல்வதற்கு உரிய ஒரு கலை நுட்பமாகவும் கனவை இலக்கியச் சான்றோர் கையாண் டுள்ளனர்.

சூலிய சீசர் நாடகத்தில் கலிபூர்ணியா கண்ட கனவு அச்சத்தோடு சீசரின் முடிவை எதிர்பார்க்குமாறு கற்பாரைத் தூண்டக் காரணமாக அமைந்துள்ளது. இராமாயணத்தில் திரிசடை கண்ட கனவு இராமனின் வெற்றியை ஆர்வத்தோடு எதிர்பார்க்கச் செய்கிறது. 'துறக்க நீக்கத்தில்' ஈவ் என்பான் காணும் கனவு பின்வரும் நிகழ்ச்சிகளை முன்கூட்டியே ஓரளவு அறிந்துகொள்ளத் துணையாக அமைந்து விளங்குகிறது. இவ்வாறு கனவைக் கருவியாகக் கொண்டு கதையை நடத்திக் செல்லும் இலக்கிய நுட்பத்தை இளங்கோ அடிகளாரும் திறம்பெறக் கையாண்டு வெற்றிபெற்றுள்ளார்.

கோவலன் கண்ட கனவும், கோப்பெருந்தேவி கண்ட கனவும் அச்சத்தோடு ஏதோ ஒரு கொடிய நிகழ்ச்சியைக் காண, கண்டு பின்பு மனங் கலங்காமல் உறுதிபெற முன்கூட்டியே கற்பாரை ஆயத்தம் செய்துவிடுகின்றன. ஆனால் கண்ணகி கண்ட கனவை இளங்கோ அடிகள், இலக்கியப் பேராசிரியர் எவரும் கையாளாத அளவு திட்டத்தோடும், தெளிவோடும்,

சிறந்த காரியப்பயன் நோக்கியும் கையாண்டுள்ளார். அதனை அவ்வாறு யாத்தமையாலேயே அதன் நுட்பம் கற்பார்க்குக் குறிப்பாகப் புலப்படுமாறு ஆங்காங்கே குறித்தும் செல்கிறார்.

1. காதலி கண்ட கனவு கருநெடுங்கண்
மாதவிதன் சொல்லை வறிதாக்க......

2. என்றாள் எழுந்தாள் இடருற்ற தீக்கனா
நின்றாள் நினைந்தாள் நெடுங்கயற்கண் நீர்சோர
நின்றாள் நினைந்தாள் நெடுங்கயற்கண் நீர்துடையாச்
சென்றாள் அரசன் செழுங்கோயில் வாயின்முன்.

3. செய்தவம் இல்லாதேன் தீக்கனாக் கேட்டநாள்
எய்த வுணரா திருந்தேன்மற் றென்செய்தேன்

'காதற் கணவனைக் காண்பன்' அவன் வாயில் தீதறு நல்லுரை கேட்பன்' என்று வஞ்சினம் கூறிச்சென்ற கண்ணகி கோவலன் பால் தீதறு நல்லுரை ஒன்றும் கேட்டிலள். 'இருந்தைக்க' எனச் சொல்லிப் போய்விட்டான். 'பொருளுரையோ இது அன்று போய் எங்கு நாடுகேன்' என்று, என்ன செய்வது என்று அறியாது யாருமில் மருள் மாலையில், மாமதுரையில் தவித்துத் தடுமாறும் கண்ணகியை, ஊன்று கோலாய் நின்று வழி நடத்திச் செல்வது அவள் கண்ட கனவு என்பதை 'நின்றாள் நினைந்தாள், சென்றாள்' என்ற மூன்று முற்றுக்களால் இளங்கோ அடிகளார் குறிப்பிடுகின்றார்.

"கோவற் குற்றதோர் தீங்கென் றதுகேட்டுக்
காவலன் முன்னர் யான் கட்டுரைத்தேன்"

என்ற கனா நினைவு பாண்டியவேந்தன் அவைக்கு அவளை அழைத்துச் செல்கிறது. 'காவலனோடு ஊர்க்குற்ற தீங்கு என்னும் கனா தொடரே வஞ்சின மாலைக்குக் காரணமாகி, அழற்படு காதையாகிய காரியத்தை நடத்தித் தருகிறது.

'உறுவனோடு தான் உற்ற நற்றிறமே'

மதுரைக் காண்டத்தின் முத்தாய்ப்பாகவும் வஞ்சிக் காண்டத்தின் வித்தாகவும் அமைந்து விளங்குகிறது. இவ்வாறு காவியக்

கட்டுக் கோப்புக்குச் சிறப்பாகத் துணைபுரியும் கண்ணகி கனவு வழக்குரை காதையில் மிக நுட்பமாகக் கைக்கொள்ளப் பெற்றுள்ளது.

“நீர்வார் கண்ணை என்முன் வந்தோய்
யாரையோ நீ மடக்கொடி யோய்”

எனக் கேட்ட பாண்டிய வேந்தன்முன்பு, கண்ணகி ‘தேரா மன்னு’ எனத் துவங்கி நாட்டு வளம், மன்னர் அறம், குடிச் சிறப்பு, தன்காற் சிலம்பு முதலிய பற்றியெல்லாம் முறையாகக் கூறி வழக்காடுகிருள். நல்ல வழக்கறிஞரிடம் முன் கூட்டியே கேட்டுப் பயின்ற வழக்காளிபோல, அவ்வளவு முறையாக, தெளிவாகக் கண்ணகி கூறுவதை எண்ணும்போது ‘காவலன் முன்னர் யான் கட்டுரைத்தேன்’ என்ற கனுத்தொடர் நினைவிற்கு வருகிறது.

இப்படிச் சோழ நாட்டு நலம், சோழ மன்னர் தம் அறம், கோவலனின் குடிச்சிறப்பு, கண்ணகியின் காற்சிலம்பு ஆகிய அனைத்துப்பற்றிக் கேட்டுங்கூட மன்னன் மனம் உண்மையை உணரவில்லை. கோவலனைக் கள்வன் என்றே எண்ணுகிருன். கள்ளனை, கோவலனைக் கொன்றது அரச நீதிதான் என்றும் முடிவு கூறுகிருன். இந்த நிலையில் கண்ணகி இப்படி இப்படி எல்லாம் வழக்குரைத்திருக்கலாம் என்று நாம் எண்ணிப் பார்க்கக்கூடும்.

“மன்னு! கோவலனைக் கள்வனுகக் கருதியதிற்குக் காரணம் அவன் கையில் இருந்த சிலம்புதானே. அது என் சிலம்பு அல்லவா? அதனுடைய இணை ஒன்று இதோ என் கையில் உள்ளது. இரண்டையும் ஒப்பிட்டு உண்மையைக் கூறுக” எனக் கண்ணகி வேண்டியிருக்கலாம்.

“அல்லது, என் கணவன் கையிருந்த சிலம்பு என் காற் சிலம்பு. அதனை என் பெற்ருர் எனக்கிட்டனர். அது இந்த இந்த அமைப்புக்களை உடையது; இன்னின்ன கலை நுட்பங்களோடு விளங்குவது. இத்த அடிப்படையில் கோவலன் கொணர்ந்த சிலம்பை ஆய்ந்து பார்த்து அறம் கூறுக” என விளக்கமாகக் கூறி மன்ருடியிருக்கலாம்.

'அரசுறை கோயில் அணியார் ஞெகிழத்தையும்' என் கணவன் கைக்கொண்ட சிலம்பினையும் ஒப்பிட்டுப் பார்த்து உண்மை கூறுக' என வாதிட்டிருக்கலாம்.

இப்படி யாதொன்றும் விளக்கிக் கூருது, படிப்படியாக எடுத்துரைக்காது, மிகக் குறிப்பாக, சுருக்கமாக நான்கே சீர்களில், எடுத்த எடுப்பிலேயே, எவரும் மறுக்க இயலாதவாறு, மன்னனும் உணர்ந்து தெளியும் வகையில் 'என் காற்சிலம்பு மணியுடை அரியே' என்று தேவையான உண்மையை மட்டும் கண்ணகி கூறி வெல்லுகின்ருள்.

'தன் சிலம்பின் பரல்கள் மணிகள்' என்ற உண்மை கண்ணகி அறிந்தேயிருப்பாள். ஆனல் கோப்பெருந்தேவி சிலம்பின் பரல் கள் மணிகள் அல்ல என்றே, அவை முத்துக்கள் என்றே அவள் எவ்வாறு அறிவாள்? அப்படி அவள் கோப்பெருந்தேவி சிலம்பு அறிந்திருக்க ஒரு சிறு வாய்ப்புக் கூட காவியத்தில் அமைந் திருக்கவில்லை.

ஆனல் கோப்பெருந்தேவியின் சிலம்பு பற்றிய உண்மை ஏதும் தெரியாதிருப்பின், அது முத்து அரியே எனக் கண்ணகி அறியாது இருப்பின், தன் காற் சிலம்பி மணியுடை அரியே என்ற அடிப்படை வேற்றுமையை எடுத்த எடுப்பிலேயே கண்ணகி கூறியிருக்க இயலாது. அப்படியாயின் கண்ணகி அந்த உண்மையை எங்கு அறிந்தாள்? எப்படி அறிந்தாள்? இந்த ஐயப்பாட்டை விளக்கித் தெளிவான விடை தருவதும் கனுத்திறம் உரைத்த காதையே.

கனவிலே கட்டுரைத்து வழக்கின் நெளிவு சுழிவுகளை எல் லாம், முடிவினையும் முடிவின் விளைவுகளையும் கூட முன் கூட்டியே அறிந்தவள் ஆயினமையின் வழக்கை நீள விடாது மன்னன் கனவில் ஒப்புக் கொள்ளக் காரணமாய் அமைந்த அந்த உண்மையை, 'தன் காற் சிலம்பு மணியுடை அரி' என்ற அந்த உண்மை எடுத்த எடுப்பிலேயே கூறி வழக்கில் வென்றுவிடுகிருள் எனக் கருதுதல் பொருந்தும் அல்லவா?

இவ்வாறு கனுத்திறத்தைக் காவியத் திறமாக்கிக் கொண்ட இளங்கோ அடிகளார் கலைத்திறம் காவியப் புலவர் திறத்தை எல்லாம் விஞ்சி நின்று விளங்குகிறது.

குறள் வைப்பு முறைபற்றி ஒரு குறிப்பு

டாக்டர் இராம. பெரியகருப்பன்
மதுரைப் பல்கலைக் கழகம்

அறம், பொருள், இன்பம் என்ற பால்வைப்பே பெரிதும் பின்பற்றப்படுவதாகும். இன்பம், பொருள், அறம் என இப் பால் வைப்பு அமைவதும் பொருந்துவதே எனச் சிலர் கருதுவர். திருவள்ளுவ மாலையில் 'இன்பம் பொருள் அறம் வீடென்னும் இந்நான்கும், முன்பறியச் சொன்ன முதுமொழிநூல்' (33) என்றும் காணப்படுகிறது.

நூற்று முப்பது அதிகாரவைப்பும் பெரிதும் பரிமேலழகர் கொண்ட முறைப்படியே, அவர்க்கு முன்பும் பின்பும் வழக்காருக இருந்ததென எண்ண இடமுளது.

(அ) அறத்துப்பால் – பாயிரவியல் 4, இல்லறவியல் 20, துறவறவியல் 13, ஊழியல் 1.

இவ்வாறு நான்கு இயல்களாகப் பகுக்கப் பெற்றுள்ளது. இதில் கருத்து வேறுபாடுகள் பெரிதும் இடம்பெற்றில.

(ஆ) பொருட்பால் – அரசியல் 25, அங்கவியல் 32, ஒழிபியல் 13.

இவ்வாறு முப்பிரிவாக்கிக் கொண்ட பரிமேலழகர் அங்கவியல் என்பதனை அமைச்சு, நாடு, அரண், பொருள் செயல் வகை (கூழ்), படை, நட்பு என ஆறு பகுப்பாகவும் எடுத்தோதியுள்ளார்.

திருவள்ளுவமாலையில், போக்கியார் என்ற புலவர் பொருட் பால் ஏழு பிரிவுடையதென்று, குறிப்பிட்டுள்ளார் (26). இப் பாடலில், 'ஒழிபியல்' என்பதைக் 'குடியியல்' என அழைப்பதே பொருத்தமாகும்.

இதில் 'அரண் இரண்டு' என்று குறிப்பிடப்பட்டது நாடு, அரண் என்ற இரண்டு அதிகாரங்களும் அடங்கியதாகும். கூழ் என்பது 'பொருள் செயல்வகை' என்ற அதிகாரமாகும். எனவே, பெயரில் மாற்றம் உண்டே தவிரப் பொருட்பால் அதிகாரவைப்பு முறையில் எவ்வித மாற்றமும் சுட்டப்படவில்லை.

பரிதியார் உரை அரசியலை முதலிலே கொண்டு ஏனைய அதிகாரங்களைப் படை, குடி, கூழ், அமைச்சு, நட்பு, அரண் என்று திருவள்ளுவர் கூறியுள்ள முறைக்கேற்பக் கொண்டு அமைந்திருந்ததாகவும் பரிமேலழகர் வடநூன் முறையைப் பின்பற்றி இவ் அதிகாரங்களனைத்தையும் மாற்றிவிட்டார் என்றும் சில ஆராய்ச்சியாளர்கள் கருத்துத் தெரிவித்துள்ளனர். ஆயினும் மணக்குடவர் தொன்மைமிக்க உரையாசிரியராதலின், அவர் கொண்ட முறையையே பின்பற்றி எழுபது பொருட்பால் அதிகாரங்களையும் வைத்துக்கொண்ட பரிமேலழகர், அவற்றின் இயல்பகுப்பிலேதான் சிற்சில வேறுபாடுகளைப் புகுத்தியுள்ளார் எனலாம். எனவே காலச் சூழலை ஒட்டித் தமது வடநூற் கருத்தைப் புகுத்தப் பரிமேலழகர் முயன்றாராயினும் அதற்கும் ஓர் எல்லை வகுத்துக் கொண்டாரென்றும், தாம் நினைத்தவாறெல்லாம் மாற்றவில்லை என்றும் எண்ணுதற்கு இடமுளது.

(இ) காமத்துப்பால் – களவியல் 7, கற்பியல் 18.

இதிற் கருத்து வேறுபாடு உண்டு. காமத்துப்பால் பற்றிக் கூறவந்த இடத்துத் திருவள்ளுவமாலையின்படி (27) காமத்துப் பால் (25) அதிகாரங்களில் முதல் ஏழு ஆண்பாற் கூற்றாகவும், அடுத்த பனிரெண்டு பெண்பாற் கூற்றாகவும், இறுதி ஆறு இருபாற் கூற்றாகவும் அமைந்துள்ளமை போதரும். பிறிதொரு திருவள்ளுவமாலை வெண்பாவும், 'காமத்திறம் மூன்று' (22) என்றே பேசுகிறது. மணக்குடவரும் பரிப்பெருமாளும் பிறி தொரு வகையான பகுப்பினை மேற்கொண்டுள்ளனர். இவர்கள்

முதல் 3 அதிகாரங்கள் அருமையிற் கூடல், அடுத்த 18 அதிகாரங்கள் பிரிந்து கூடல், இறுதி 4 அதிகாரங்கள் ஊடிக் கூடல் எனக்கொள்வர். பரிமேலழகர் களவியல், கற்பியல் எனக் கொண்ட பகுப்பு தமிழ் அகத்திணை மரபுக்கு ஏற்றதாகும். எங்ஙனமாயினும் அதிகாரவைப்பில் மாற்றமின்மை பெறப்படும். எனவே 133 அதிகாரவைப்பும் தொன்று தொட்டு வருவதென்பது அறியத்தத்கதாகும். ஆயினும்இயல்களின் பெயர், எண்ணிக்கையிலும்; அதிகாரப் பெயர்களிலும் மட்டும் சிற்சில வேறுபாடுகளை ஒவ்வொருவரும் பின்பற்றியுள்ளனர்.

ஓரதிகாரத்துள் அடங்கும் பத்துக் குறள்களையும் பற்றிய வைப்பு முறையில் ஒவ்வோராசிரியரும் ஒவ்வொரு முறையைப் பின்பற்றியுள்ளனர். குறள் வைப்பு முறையில் எது தொன்மையானதென்று அறிதல் அரிதாகவுளது. மணக்குடவர் கைக்கொண்டுள்ள முறையைவிடப் பரிமேலழகர் கைக்கொண்டுள்ள முறை பெரிதும் பொருத்தமுடையதாய்த் தோன்றுகிறது. ''பரிமேலழகர் தாமே சிந்தித்து இவ்வளவு சிறந்த வைப்பு முறையை அமைத்தாரா? அல்லது திருவள்ளுவரின் மூலநூல் முறை எதுவும் அவர்க்குக் கிடைத்ததா? என்று ஐயப்படுமளவு பரிமேலழகர் கொண்ட முறை சிறந்து விளங்குகிறது.

பரிமேலழகரின் வைப்புமுறைச் சிறப்பினை அறியக் கீழ் வரும் சில எடுத்துக்காட்டுக்களைக் காணலாம்:-

(அ) அறத்துப்பால்-ஒப்புரவறிதல் (22):-

''ஊருணி நீர்நிறைந் தற்றே உலகவாம்
பேரறி வாளன் திரு'' (பரி:5-மண :60பரிதி:3)

''பயன்மரம் உள்ளூர்ப் பழுத்தற்றால் செல்வம்
நயனுடை யான்கட் படின்'' (பரி:6-மண:7-பரிதி:4)

''மருந்தாகித் தப்பா மரத்தற்றால் செல்வம்
பெருந்தகை யான்கட் படின்'' (பரி:7-மண:5-பரிதி:5)

இதன்கண் பரிமேலழகர் 5, 6, 7 ஆகக் கொண்ட குறள்களைப் பரிதியார் 3, 4, 5 ஆகக் கொண்டுள்ளார். மணக்குடவர்

மூன்றும் குறளை முதலில் கொண்டுள்ளார். இவற்றுள் ஊருணிபோல் உதவுதல், பயன்மரம் போல் உதவுதல், மருந்து மரம் போல் உதவுதல், எனவரும் வைப்பு முறையே சிறந்த தென்பது உய்த்துணரத் தக்கதாகும்.

(ஆ) பொருட்பால் - இடுக்கணழியாமை (63)

"இன்பம் விழையான் இடும்பை இயல்பென்பான்
துன்பம் உறுதல் இலன்"

[பரி: 8 – மண: 2 – பரிப்பெரு; 2 – பரிதி: 2 – காலிங்கர்: 19]

"இன்பத்துள் இன்பம் விழையாதான் துன்பத்துள்
துன்பம் உறுதல் இலன்"

[பரி: 9 - மண: 9 – பரிப்பெரு: 9 – பரிதி: 7 - காலிங்கர: 4]

"இன்னாமை இன்பம் எனக்கொளின் ஆகும்தன்
ஒன்னார் விழையும் சிறப்பு"

[பரி: 10 - மண: 10-பரிப்பெரு: 1-பரிதி: 1 – காலிங்கர்: 10]

இவற்றுள் இன்பம் விழையாமை; இன்பத்துள் இன்பம் விழையாமை; இன்னாமையையும் இன்பம் என்று கொள்ளுதல் என்ற தொரு படிமுறை மன வளர்ச்சியைப் பரிமேலழகர் வைப்புமுறை ஒன்றிலேதான் நன்கமையக் காண்கிறோம். பிறரு டைய வைப்பு முறைகளெல்லாம் இதனை ஒட்டியும் ஒட்டாதும் உள்ளன......

பரிமேலழகர் பால்வைப்பு, இயல்வைப்பு, அதிகார வைப்பு அனைத்திற்கும் காரணம் காட்டி விளக்கியுள்ளார். இவற்றுட் சில காரணங்கள் இயல்பாகப் பொருத்தமுடையனவாய்க் காணப் படும்; மற்றும் சிலவோ காரணம் காட்டவேண்டும் என்பதற்காகச் செயற்கையாகக் காட்டப்பட்டன போலிருக்கும். ஓரதிகாரத்துப் பத்துக் குறள்களும் வைக்கப்பட்டுள்ள முறைக்கும் அவர் பொருந்திய காரணம் புகல முயல்வர். எடுத்துக் காட்டாக 'இல்வாழ்க்கை' என்ற அதிகாரத்தைக் காண்போம்:

1, 2 குறள்கள்: "இவை இரண்டு பாட்டானும் இல்நிலை எல்லா உபகாரத்திற்கும் உரித்தாதல் கூறப்பட்டது."

3, 4, 5 குறள்கள்: "இவை மூன்று பாட்டானும் இல்நிலையில் நின்றான் அறஞ்செய்யுமாறு கூறப்பட்டது"

6, 7, 8, 9 குறள்கள்: "இவை நான்கு பாட்டானும் இல்நிலையே பயனுடைத்தென இதன் சிறப்புக் கூறப் பட்டது."

10 ஆம் குறள்: "இதனால் இல்நிலையது மறுமைப் பயன் கூறப் பட்டது".

எனவே, திருவள்ளுவரே கொண்ட முறையோ என ஐயுறுமளவு பரிமேலழகரின் முறைவைப்பு அமைந்துள்ளது. இறுதிக் குறளாகப் 'புலத்தலில் புத்தேள் நாடுண்டோ" ((323) என்ற குறளை மணக்குடவர், பரிப்பெருமாள், காலிங்கர் மூவரும் அமைத் தனர். பரிமேலழகர் "ஊடுதல்...பெறின்" என்ற குறளை 1330 ஆம் குறளாக வைத்தார். 'அகரமுதல னகர இறுவாய்' என்ற தமிழ் நெடுங் கணக்கு முறைக் கொப்ப அமைந்த இக்குறள் வைப்புப் பெரிதும் போற்றத்தக்க தன்றோ? சிலர் தொல்காப்பியர் குறிப் பிட்ட "எழுத்தெனப்படுப அகர முதல னகர இறுவாய் முப்பஃ தென்ப..." (எழுத்து : 1) என்ற பகுதியை நினைவிற் கொண்டே, திருவள்ளுவர் இங்ஙனம் பாடினர் என்றும் குறிப்பிட்டுள்ளனர்.

அமைச்சு என்ற அதிகாரத்தின் முதற்குறள்,

"கருவியும் காலமும் செய்கையும் செய்யும்
அருவினையும் மாண்ட தமைச்சு"

என்பதாகும். அமைச்சனுக்குக் கருவி, காலம், செய்யும் முறை, செய்யும் அரிய செயல் என்பன மாட்சிமையுடையவனாய் அமைய வேண்டும் என்று கருதுகிறார், திருவள்ளுவர். அடுத்து,

"வன்கண் குடிகாத்தல் கற்றறிதல் ஆள்வினையோடு
ஐந்துடன் மாண்ட தமைச்சு"

உறுதியுடைமை, குடிகளைக்காத்தல், கற்றல், அறிவுடையராதல் ஆள்வினையுடைமை என்ற ஐந்திலும் அமைச்சர் மாட்சிமை யுடையராதல் வேண்டும் என்பது திருவள்ளுவர் கருத்தாகும். இதற்குப் பரிமேலழகர் வன்கண், குடிகாத்தல், கற்றறிதல், ஆள் வினை என நான்காக்கி உரைகூறி, மேற்கூறிய குறளில் கூறப் பட்ட ஐந்துடன் மாட்சிமைப் படவேண்டும் என்றார்.

திருவள்ளுவர் தொகைச்சொல் கொடுத்து முன்னைய குறளு டன் இயைபுபடுத்திப் பாடினார் என்பது யாண்டும் காணப்படாத தாகும். அவ்வக் குறளுக்குள்ளேயே தொகைச் சொல் புணர்த் துக் கூறுதலே அவரது முறையாகும். மேலும் குறள்கள் அனைத் தையும் தனித்தனியே தத்தமக்குள் பொருள் நிறைவுறுமாறு பாடுவதே அவரது தனியாற்றலும் தனிச்சிறப்புமாகும்....

The Nalayiram and The Tirumurais:

A Bird's Eye Comparative View

Dr. N. SUBBU REDDIAR
Sri Venkateswara University, Tirupati

The compositions of the *Āḷvārs* and the Nāyaṉmārs, as we know, are the products of the Bhakthi period approximately lasting from the sixth century to the eighth century. These compositions, at least many of them, bear close resemblances in their style, form, purport, motif, ideas and even in their uses of words, phrases and other expressions, since the two wings of Bhakti movement - one of Vaiṣṇavism and Saivism - were contemporary and co-operative and had many close resemblances both as having their origin based on the Vedic faiths and having their main objective of routing their common enemies of Buddhism and Jainism. The leaders of both the faiths elearly saw that the popularity of their doctrines inculcated by them depended on their attracting adherents from all ranks irrespective of caste, creed and social status. Large concourses of peodle under the leadership of one gifted saint went from place to place chanting all along their way, visiting temples and offering their worship to the deity. Their joint recitation of the hymns necessitated a kind of simple chorus music in which any one can join. The paṇ system of music, which is peculiar to the Tamils, and in a way analogous to the music of *Sāma Veda*, was pressed into service. Thanks to the simultaneous and

parallel ventures of the Nāyaṉmārs and the *Āḻvārs*, the religious revival was at once a Renaissance of devotion and what is more, a Renaissance of Tamil poetry which led to the establishment of a great popular tradition of Tamil verse. A breif general comparative survey of the two traditions of the *Tirumuṟais* and the *Nālāyiram* may be attempted here.

Even the legends regarding the canonical arrangements of these hymns are similar in the two cases. As the students of history of Tamil literature are aware of these legends, it is not necessary to recount them here except to point out the salient similarities in them. In the history of Saivite hymnology the idea of collecting all the hymns on hearing the stray hymns occurs first to the Cōḻa emperor and not to Nampiyāṇ-ṭār nampi, the saint, belonging to Thirunāraiyur near Chidambaram; whereas in the Vaiṣṇavite hymnology the idea occurs to Nāthamuni, the saint, who is a priest in the Viṣṇu temple at Kāṭṭu-maṉṉār Kōil, near Chidambaram. In the former case the task might have been comparatively easy with the royal influence. In the latter, it must have been a herculean task as it had to be undertaken with the individual effort of a poor Brahmin. Anyhow it may be noted that the collection and redaction of *Tirumuṟais* was not complete, but it is fortunately complete in the case of the *Nālāyiram*. In all other respects, the transmission of the *Tirumuṟais* and the *Nālāyiram* is similar.

It may be remarked here that the sacred literature of the Saivites in Tamil poetry is nearly thrice in volume than that of Vaiṣṇavites, the hymns of Campantar alone being nearly as voluminous as all the works of the twelve *Āḻvārs* put together. This may prove in a way the greater popularity of Saivism than Vaiṣṇavism among the Tamil people of South India. Another feature of striking contrast in both the canons is, that, while the poems of Nāthamuni, the redactor of Viṣṇavite canon, who, perhaps, had no Tamil works to his credit, had not found a

place in the canon whereas the poems of Nampiyāṇṭār Nampi, the redactor of Saivite canon, are included in the *Eleventh Tiru-murai.*

Among the Vaiṣṇavite canons, the *First Book* contains hymns on Lord Visṣṇu only except one poem, *Kaṇṇinuṇciṟut-tāmpu,* which is on Nammāḻvār who is a human, an *Āḻvar.* The *Second* and *Third Books* consist of hymns exclusively on the Lord. But to the *Fourth Book* which contained hymns on the Lord alone, a poem on Ramanuja, *Rāmānuca-nuṟṟūantāti* was added at the time of Rāmānuja. So this *Book* also contains a poem on a human, who is an *Ācāryā*. On the other hand, in first eight *Tirumuṟais* all the hymns are on the Lord Sịva excepting in the *Ninth Tirumuṟai* which contains a decap on the Lord Muruka, the son of Śiva, Cēntanār Hymns). The *Eleventh Tirumuṟai* is a collection of forty-one *Pirapantams* by twelve saints some of them being incomplete, on the Lord Vināyaka, Muruka and Śiva. The total verses in this *Book* are 1388. In this collection there are six poems on Thirujñāna-campantar, one poem on Thirunāvukkaracar, two poems on Kaṇṇappanāyaṉār, one poem on Cēramāṉ-perumāḷ and one poem on all aṭiyārs (devotees) put together. Some puranic stories occur both in the *Nālāyiram* and in the *Tirumuṟais* and they have been adapted by the saints of their respective faiths to their own advantage in extolling their God as the Supreme being, as for instance, the story of Śiva giving exposition to the quintessence of the *Vedas* to Caṉaka and others,[1] the destruction of Tiripura,[2] the story of the rescue of Mārkkaṇṭēya from the god of Death (yama),[3] and the story of churning the ocean and supplying the nector to the Dēvas.[4] Again it is seen that in the hymns of the *Āḻvārs* the story of Vāṇācura has been pressed into service to raise Viṣṇu as the Supreme Being,[5] the story of Daksha's sacrifice has been done so in the hymns of Nāyaṉmārs to raise Śiva as the Supreme Cod.[6] If there is the story of worshipping the feet of Viṣṇu by Śiva[7] and also

the story of seeing the flowers on the head of Siva which were placed by Arjuna at the feet of Lord Kṛṣṇa referred to by the Āḻvārs,[8] there is a counterpart of a similar story of Viṣṇu being the recipient of the holy disc (cakra) from the hands of Śiva after a severe penance referred to by the Nāyaṉmārs.[9] Sometimes stress is being made on the different aspects of one and the same episode. For instance, the Āḻvārs emphasize the churning of the ocean and supplying the nector to the Devas by Viṣṇu[10] and the Saivite saints on the swallowing of all-destroying poison produced as a by-product in the churning process and saving the world from destruction by Śiva.[11] If, Āthe ḻvārs revel with three strides of Viṣṇu[12] and his Viṣvarūpa the Nāyaṉmārs lose themselves in the Śiva's form of the big blaze of fire; if former say that Viṣṇu's greatness cannot be understood by Śiva and Brahmā, the latter say that even Śiva's physical greatness cannot be understood by Viṣṇu and Brahma. Again, both the Āḻvārs and Nāyaṉmārs see God in the five elements-earth, water, fire, air, space and in the Sun and the Moon, and above all in the soul of every living being.

In the arrangement of the hymns in the Saivite canon Nmapiyāṇtār Nampi has followed some principles, at least in the first seven *Tirumuṟais.* He has taken the periods of the saints who left their mortal frame into account and has proceeded on the basis of the chronology of their deaths.

A similarity can also be seen in the Vaiṣṇavite canon codified by Nāthamuni with a different norm. Nāthamuni collated the hymns into four *Books* in the manner of four *Vedas* arranged by Vyāśa. But it appears that the first decads of the first two *Books* which bear devine incidents with Periyāḻvār and Tirumaṅkaiyāḻvār have been placed first in the respective *Books*. There is no such convention in the arrungement of the *Third Book (Tiruvāymoḻi)* the hymns of which have been composed by the antāti manner and so no alteration of the arrangement

is possible even if the redactor makes an attempt to do so. But n the *Fourth Book (Iyaṟpā)*, the first verses of the first three compositions of the First Āḻvars there is a divine incident behind them. One cannot say that Nathamuni was concious of these incidents and placed these poems first on their basis; but the existence of these poems as they are at present is only by a sheer accident.

References

1. Mutual Tiruvantati 4., Periyaḻvar 1, 8, 10 , Tiruvasakam 270.
2. Tiruvaymoḻi 1, 18., Tiruvacakam 280, 295.
3. Tiruvay 4, 10, 8., Tēvaram I 41, 7. etc.
4. Iraṉṭam Tiruvantati 30, 68, 85., Tirumuṟai XI 24 : 68.
5. Periyaḻvar 5, 3 : 9. Tiruvay 2, 4 : 2. etc.
6. Tiruvacakam 299–310.
7. Mūṉṟam Tiruvantati 6.
8. Tiruvay 2, 8 : 6.
9. Tēvaram I 41, 7., IV 49, 5. etc.
10. Nacciyar Tirumoḻi 8 : 7., Tiruvay I 6 : 6.
11. Tēvaram I 2 : 4., IV 53, 4., VII 16 : 8.
12. Mutal Tiruvantati 3, 17, 21., Tiruvay 1, 3 : 10. etc.

தமிழகத்தின் ஆண்டுக் கணக்கு முறை

திரு. க. த. திருநாவுக்கரசு
சென்னைப் பல்கலைக் கழகம்

பண்டைக் காலத்தில் நாகரிகத்தின் கொடுமுடியில் வீறுடன் விளங்கிய நாடுகள் பல. அவை ஒவ்வொன்றும் தம்முடைய நாட்டின் அமைப்பிற்கும், தட்பவெப்ப நிலைக்குமேற்ப காலத்தைக் கணக்கிட்டு வந்துள்ளன தமிழகமும் தொன்று தொட்டு இன்றுவரையில் ஒரு வகையான காலக் கணக்கினைப் போற்றி வருகிறது, ஆனால், கடந்த காலங்கள் தோறும் அக்கணக்கு முறை மாற்ற முற்று வந்திருக்கிறது. அத்தகைய ஆண்டுக்கணக்கு முறையை நாம் இவ்வாய்வுரையில் காண்போம்.

அறுவகைப் பருவங்கள்

தொல்காப்பியர் 'ஓரையும் நாளும்' (கிளவி. 44) என்று குறிப்பிடுவதனால் விண்ணில் கோள்களின் வீட்டுத் தொகுதியைப் (Signs of Zodiac) பண்டைத் தமிழர் வரையறுத்து இருந்தமை புலனாகின்றது. 'ஞாயிறுதிங்கள்' (கிளவி 58) என்பதனால் ஏழு கோள்களைப் பற்றிய அறிவும், அவற்றால் பெயர்பெறும் ஏழு கிழமைகளையும் நெறிப்படித்தி இருந்தமை தெரிகிறது. ஆனால், அக்காலத்தில் ஓர் ஆண்டினை அவர்கள் அறுவகைப் பருவங்களாகப் பகுத்திருந்தனர். இன்று நாம் பன்னிரண்டு திங்கள்களாகப் பாகுபடுத்தி உரைக்கும் முறை தொல்காப்பியர் காலத்தில் வழக்கில் இருந்ததாகத் தெரியவில்லை.

நாளடைவில் திங்களின் இயக்கத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு காலத்தைக் கணக்கிடும் முறை வளர்ச்சியுற்றது

அப்பொழுது இரண்டு திங்களைக் கொண்டது ஒரு பருவம் என்று கருதும் வழக்கம் உண்டாயிற்று. இவ்வழக்கத்தைக் கருத்தில் கொண்டு நச்சினார்க்கினியர் என்ற உரையாசிரியர் தொல்காப்பியர் காலத்தில் ஆண்டின் முதல் மாதம் ஆவணியாகவும், ஆண்டின் இறுதிமாதம் ஆடியாகவும் இருந்திருக்க வேண்டும் என்பர். இதற்கு, ஆண்டின் முதற் பருவமாகக் கார்காலத்தைத் தொல்காப்பியர் கொண்டுள்ளதைச் சான்றாக அவர் காட்டுகிறார்.

"காலவுரிமை எய்திய ஞாயிற்றுக்குரிய சிங்க ஓரை முதலாகத் தண்மதிக்குரிய கற்கடக ஓரை ஈறாக வந்து முடியுந் துணை ஓர் யாண்டாமாகலின், அதனை இம்முறையானே அறுவகைப் படுத்தி இரண்டு திங்கள் ஒரு காலமாக்கினார்" (தொல். பொருள். அகத். 12 உரை.) என்பது நச்சினார்க்கினியரின் கருத்தாகும்.

'சிங்க ஓரை' என்பது ஆவணித் திங்களாகும். இதனை முதல் மாதமாகக் கொண்டு ஆண்டுக் கணக்கிடப்பெற்றது மிகத் தொன்மையான பழக்கம் என்பர். வானநூல் வல்லார் ஆவணி மாதத்தை ஆண்டின் முதல் மாதமாகக் கொண்டு கணக்கிட்ட வழக்கம் இன்றைக்கு ஐயாயிரம் ஆண்டுகட்கு முற்பட்ட கால முதல் கி. மு 500 வரை வழக்கில் இருந்து வந்ததாகவும், சித்திரையை ஆண்டின் முதல் மாதமாக் கொள்ளுவது கடந்த ஈராயிரத்தைந்நூறு ஆண்டுகளாகத் தான் வழக்கத்தில் இருந்து வருவதாகவும் கருதுகின்றனர் (தொல் எழுத்து. கா. சு. பிள்ளை முன்னுரை).

இவ்வாறு அறிஞர் பெருமக்கள் கருதினாலும், தொல்காப்பியத்தின் அகச்சான்றுகளிலிருந்து அன்றைய தமிழகத்தில் அறுவகைப் பருவங்களே ஓராண்டின் பகுதிகளாகக் கருதப்பெற்றன என்னும் உண்மை தெரியவருகிறது. இம்முறை சங்க இலக்கியக் காலத்திலும் தொடர்ந்து வழக்கிலிருந்தது (அகம். 68).

பன்னிரண்டு திங்கள்

சங்க இலக்கியக் காலத்தில் ஓர் ஆண்டினைப் பன்னிரண்டு மாதங்களாகப் பகுத்துணரும் பழக்கம் உண்டாயிற்று. எட்டுத்

தொகை நூல்களுள் மூன்று மாதங்களின் பெயர்களே இடம் பெற்றுள்ளன. அவற்றுள்ளும் தை மாதத்தின் பெயர் பெரு வழக்காகப் பயின்று வந்துள்ளதை நாம் காணுகின்றோம், (அகம். 269, ஐங்கு 84, கலி 59, குறுந். 59, புறம். 70 முதலியன) இத்திங்கள் தமிழர்வாழ்வில் முக்கியத்துவம் பெற்றிருந்தது.

இதற்கு அடுத்த திங்களாகிய மாசியைப் பற்றிய குறிப்பு பதிற்றுப் பத்தில் மட்டும் காணப் பெறுகிறது (59:2)

பங்குனி மாதத்தைப் பற்றிய குறிப்பு புறநானூற்றில் இடம் பெற்றிருக்கிறது (229:5).

கார்த்திகைத்திங்களில் சிறப்பு மிக்க விழாவாகக் கொண்டாடப் பெறும் கார்த்திகை விளக்கீட்டைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் அகநானூற்றில் காணப்பெறுகின்றன. ஆனல், 'கார்த்திகை' என்று மாதத்தின் பெயர் சுட்டப் பெறவில்லை. எனினும் பதினெண் கீழ்க் கணக்கு நூல்களுள் ஒன்ருன "கார்நாற்பதும்" (26), களவழியும் (17) சுட்டுகின்றன.

இந்நான்கு திங்கள்களைத் தவிர சித்திரை, ஆடி போன்ற மாதங்களின் பெயர்கள் சங்க மருவிய காலத்தில் தோன்றிய சிலப்பதிகாரத்தில் காணப்பெறுகின்றன. (5:64; 23;133).

பழைய தமிழ் இலக்கியங்களுள் இந்த ஆறு மாதங்களைப் பற்றிய குறிப்புக்களே காணப்பெறுகின்றன. தேவார காலத்தில் தான் மாதங்களின் பெயர்கள் பெரு வழக்குப் பெற்றுள்ளன. திருஞானசம்பந்தரது திருமயிலைத் திருப்பதிகத்தில் ஐந்து மாதங்களின் பெயர்களைக் குறிப்பிட்டுள்ளார்: 1ஐப்பசி (2, 47, 2), 2 கார்த்திகை (2 : 47 : 3), 3. தை (2 : 47 :5) 4 மாசி (2 : 47 :6), 5. பங்குனி (2 : 47 : 7) எனவே பல்லவர்காலத்தில் மாதப் பெயர்கள் வழக்கில் இருந்தன எனலாம்.

'மாதங்கள் எவ்வாறு பாகுபாடு செய்யப் பெற்றன?' என்பது ஆராய்ச்சிக்குரியதாகும். மதியின் இயக்கத்தை-வளர்ச்சியையும், தேய்வையும் — அடிப்படையாகக் கொண்டு மதிப்பிடப் பெற்ற காலமே மாதமெனப் பெயர் பெற்றது, என்பர். மாதத்தைத் 'திங்கள்' ஏன்று குறிப்பிடுவதும் இதற்குச் சான்று பகருகிறது.

இது பண்டைக் காலத்தில் சந்திரனை நிலைக்களனாகக் கொண்டு தமிழர்கள் போற்றிப் பின் பற்றிய காலமுறையாகும். இதை வடமொழியாளர் 'சந்திரமானம்' என்பர். ஆனால், இன்று தமிழ் நாட்டில் தமிழரிடையே நடைமுறையில் இருந்து வருவது ஞாயிற்றை அடிப்படையாகக் கொண்ட 'சௌரமானம்' என்ற கணக்கு முறையாகும். கி. பி. ஏழாம் நூற்றாண்டில் வராகமிகிரர் வகுத்துத் தந்த வானவியல் காலக் கணக்கு முறையைப் பின் பற்றி அமைக்கப் பெற்றதே 'சௌரமான முறை' என்பது இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது.

இம்மாதங்களின் பெயர்கள் 'தமிழ்ப் பெயர்களா?' என்பதைப் பற்றி அறிஞர்களிடையே கருத்து வேற்றுமை இருந்து வருகிறது.

டாக்டர் கால்டுவெல், மிகப் பழங்காலத்திலேயே மாதங்களின் வடமொழிப் பெயர்கள் எளிதில் அடையாளங் காண முடியாதபடி திரிக்கப் பெற்று, தமிழில் வழங்கப் பெற்றிருக்க வேண்டும் என்று கருதுகிறார். (A Comparative Grammar of Dravidian Languages, 85).

ஆனால், தமிழ் ஆராய்ச்சியின் முன்னோடிகளுள் ஒருவரான மு. சி. பூர்ணலிங்கம் பிள்ளை அவர்கள் 'மாதப் பெயர்கள் அனைத்தும் தமிழ்ப் பெயர்களே' என்னும் கருத்தை ஐம்பதாண்டுகளுக்கு முன்னர் 'தமிழ் மாதங்களின் பெயர்க் காரணம்' என்ற கட்டுரையில் தெளிவுபடுத்தியுள்ளார். (நச்சினார்க்கினியன் தை இதழ், உருத்தோற்காரி, திருச்சி.)

இவ்விரு வகையான கருத்துக்களையும் நாம் சீர் தூக்கிப் பார்க்கின்ற பொழுது தை, கார்த்திகை போன்ற சில மாதங்களின் பெயர்கள் தமிழ்ப் பெயர்களாக இருப்பதும் சித்திரை, புரட்டாசி, ஐப்பசி போன்ற மாதங்களின் பெயர்கள் வடமொழிப் பெயர்களின் திரிபாக விளங்குவதையும் நாம் பார்க்கின்றோம். இதனால் அறுவகைப் பருவங்களைக் கொண்ட காலக் கணக்கே மிகவும் தொன்மையானது என்பதும், பன்னிரண்டு திங்களாகப் பகுத்துக் கூறும் வழக்கம் பிற்பட்டது என்பதும் புலனாகின்றன.

இன்று தமிழ் நாட்டில் அறுபது ஆண்டுகளைக் கொண்ட ஒரு வகைக் கணக்கு முறை நடைமுறையில் இருந்துவருகிறது. பிரபவ முதலாக அக்ஷய ஈருக இவ்வறுபதாண்டு வட்டம் சுழன்று வருகிறது. கடந்த சில நூற்ருண்டுகளாக இவ்வாண்டுக் கணக்கு முறையே தமிழ் ஆண்டுக் கணக்கு முறையாகப் போற்றப்பட்டு வருகிறது. இந்த அறுபது ஆண்டுகளின் பெயர்களுள் ஒன்று கூடத் தமிழ்ப் பெயராக இல்லை என்பது அறிஞர்கள் அறிந்த உண்மை. மற்றும் குறிப்பிட்ட ஓர் ஆண்டு ஒருமுறை குறிக்கப் பெற்ருல், பின்னர் அறுபதாண்டுகள் கழித்து அதே பெயருடைய ஆண்டு வந்துவிடுகிறது. முந்நூறு ஆண்டுக் காலத்தில் குறிப் பிட்ட ஓராண்டு ஐந்து முறை சுழன்று வருகிறது.

இத்தகைய காலக் கணக்கு முறை கி. பி. பதினைந்தாம் நூற்ருண்டுவரை தமிழகத்தில் வழக்கத்தில் இல்லை! குலசேகரன் என்ற பராக்கிரம பாண்டியனுடைய செங்கோட்டைச் சிவன் கோயில் கல்வெட்டில் (யானறிந்த வரையில்) முதன் முதலாக இந்த அறுபதாண்டுக் காலக் கணக்கு முறை இடம் பெற்றுள்ளது எனலாம். இக்கல்வெட்டில் பொறிக்கப்பெற்ற காலம் கி. பி. 1545 ஆம் ஆண்டாகும் (Tra. Arch. Survey Vol I, No. VI P. 103-4) இக்கல்வெட்டில் விசுவாவசு ஆண்டுக் குறிப்பிடப் பெற்றுள்ளது. இந்த ஆண்டு அறுபது ஆண்டு வட்டத்தில் முப்பத்தொன்பதா வது ஆண்டாகும், இக்கல்வெட்டுத் தென் இந்தியாவில் விசய நகரப் பேரரசு சிறப்புற்று விளங்கிய காலத்தில் பொறிக்கப் பெற்றது. அப்பேரரசு காலத்திய கலவெட்டுக்களில் இந்த ஆண்டுக் கணக்கு முறை வழக்கத்திற்கு வந்தமை புலனுகின்றது.

இந்த அறுபதாண்டுக் கணக்கு முறைக்கு மாருகத் தொண் ணூறு ஆண்டுகளடங்கிய கோள்களின் சுழற்சி வட்டம் ஒன்று தென்னிந்தியாவில் வழக்கிலிருந்ததாக வீரமாமுனிவர் குறிப்பிடு கிருர். இதைப்பற்றி பிரின்சப் என்பவர் "இந்தியப் பழமைகள்" என்ற குறிப்பேட்டில்,

"90 ஆண்டுகளடங்கிய கிரகப் பரிவிருத்தி வட்டம்; அது செவ்வாயின் 25 வலஞ்சுற்று மண்டலங்கள், புதனின் 22, வியாழ

னின் 11, வெள்ளியின் 5, சனியின் 29 ஞாயிற்றின் 1 வலஞ்சுற்று வட்டங்கள் ஆகியவற்றின் நாள் எண்ணிக்கையின் பெருக்கமாக அமைந்தது என்று தெரிய வருகிறது. இதன் தொடங்கு கட்டம் கலியூழி 3078 ஆம் ஆண்டு முடிவில், அதாவது கி. மு. 24இல் நிகழ்ந்தது. ஆண்டுக் கணிப்பு ஞாயிற்று முறை அல்லது வான்மீன் முறைப்படியமைந்தது எந்த மேலை யாண்டுக்கும் எதிரான இவ்வாண்டு எளிதில் 24 ஐக் கூட்டி 90 ஆல் வகுத்துக்காட்ட முடியும். எடுத்துக்காட்டாக கி. பி. 1830க்கு 1830 உடன் 24 கூட்ட 20 வட்டங்கள் 54 ஆண்டுகள் கிடைக்கும் (Prinseps Indian Antiquities, Vol. II p. 158).

இந்த அறுபது ஆண்டுக் கணக்கிற்கும் தொண்ணூறு ஆண்டுக் கணக்கிற்கும் இடையே உள்ள தொடர்பு யாதென்பதை இன்று ஆராய்ந்து அறிய இயலவில்லை. இந்த அறுபதாண்டு காலவட்டத்தின் ஆண்டுத் தொடக்கம் சித்திரைத்திங்கள் முதல் நாளாகக் கொள்ளப்பட்டு வருகிறது. இன்று நாம் சித்திரைத் திங்களின் தொடக்கமாகக் கணக்கிடும் நாளிலே ஒரு சிறு குறை இருந்து வருகிறது. தென்னாட்டுப் பஞ்சாங்கக் கணிப்பாளர்கள் கி. பி. ஏழாம் நூற்றாண்டில் வராகமிகிரர் வகுத்துத் தந்த காலக் கணிப்பை இன்னும் அப்படியே பின்பற்றி வருகின்றனர். அதனால் 23 நாட்கள் நம்முடைய காலக்கணக்கில் பிற்பட்டதாகி இருக்கிறது. இக்குறையை ஐம்பதாண்டுகளுக்கு முன்பே தேசியகவி சுப்பிரமணிய பாரதியார் சுட்டிக்காட்டியுள்ளார்: "வசந்த விஷுவானது மேஷராசியின் ஆரம்பத்தில் இருந்த பொழுது உத்தராயணம் தை மாதப் பிறப்பன்று தொடங்கியது. அதற்கு அப்பால் கணக்குத் தவறிப்போய்விட்டது. அயன விஷுக்களின் சலனத்தை அறியாமலோ அறிந்திருந்தும் கவனியாமலோ ஸம்வத்சரத்தின் பரிமாணத்தை 20½ நிமிஷம் அதிகமாகக்கணித்துவிட்டபடியால், அயன விஷு காலங்கள் வருஷம் ஒன்றுக்கு 20½ நிமிஷம் பிந்திவருகின்றன. 80 வருஷத்திற்கு ஒரு நாள் பிந்தி விடும். மேற்படி நியமங்கள் ஏற்பட்டு இப்போது அநேக நூற்றாண்டுகளாகிவிட்டன. அதனால் புண்ய காலங்கள் 20, 22 நாள் பிந்திப் போய்விட்டன (பாரதியார் கட்டுரைகள் ப. 48). எனவே தமிழ் ஆண்டுக் கணக்கினைத் திருத்த வேண்டும். திருவள்ளுவராண்டுக் கணக்கு முறையைப் பொங்கல் திருநாளில் தொடங்குவதே சாலவும் பொருத்தமாகும்.

The Impact of Emersonian Transcendentalism on Kavimoni

S. SWAMINATHAN
Medical College, Madurai

By his devout learning and keen intellect Kavimoni Desikavinayakam Pillai has composed poems worth reckoning with some of the high philosophical exponents of the western world. But the individuality of Pillai is not merely cracking the hardness of metaphysical ideas but pounding them to be mixed with glucose for easy and efficient administration to the children, the illiterate and the ones who have no depth of contemplation. That is why the mystic content of many of his poems is submerged in the sweetened words of simplicity and easy understanding. Though mainly praised for his poems meant for children a deeper study of his poems would reveal that his poems need closer scrutiny for bringing out the content which may be hard to digest if it is served plain on the table.

A student of philosophy Kavimoni has shown much interest in the Indian philosophy and the allied ideas. American poets of the nineteenth century were attracted by the subtle nuances of the Indian literature embellished by the undercurrent of its philosophy. In that area of revolution wordsworth led a school of Romanticism in England. Carlyle brought about a thorough change in prose literature including religious

one and Thoreau and Emerson in America were attracted by the above two ıesulting in the establishment of Trancendentalism which is claimed purely American but a diluted one of Ancient Indian Mysticism. Kavimoni has read all these people and Wordsworth and Emerson must have entered into his heart through a pinch which was oozing poem after poem on several topics in Nature with an underlying idea of transcendentalism. It is not however claimed that Pillai merely wrote what he had from these poets but interested in what he gained from him in order to give it to the Tamil world.

"Tha transcendental unity of the many and the one presented from various angles in the essays, from Nature to Plato, begets one of Emerson's most characteristic poems viz. "Each and All..." Belief of the Oversoul, faith in self reliance and devotion to Nature are the cardinal principles of Emersonianism. A kind of in-exhaustible unity is the bedrock of his transcendentalism.

Kavimoni in the cultural and political context of his days must have felt this necessity of a clearer understanding of this principle .. The poet feels one with it and from that admixture of mind and matter generates poems.

பறக்கும் குருவியோடென் — உள்ளம்
பறந்து பறந்து திரியும் ;
கறக்கும் பசுவைச் சுற்றி — அதன்
கன்றுபோலத் துள்ளும்

In these lines we not only see the poet's mind identifying itself with the flying bird and the hopping calf but also feel a Union which facilitates mutual explanation of the human mind and the non-human kind. The flight is common to both, the bird and the calf are quite innocent and are seeking pleasure in their haunter; the mind too derives merriment in its union with the animal and the bird activity. The traditional distinction bet-

ween the high life and the low life is purely theoretical. In the poetic world no difference is made between them. The entire creation or rather nature is looked at; this entirety is seen in all products of nature whether they are animate or inanimate and if animate whether they are human or non-human. Emerson's "Each and All" also explains this phenomenon of the transcendent unity of the many and the one.

The concept of God takes a new hour with the turn of the present century in Tamilnadu. Though it cannot be construed that Kavimoni is attracted by that idea but however it is possible to establish that he has taken the cue from the early Indian literature about God. He is not an iconoclast but a pious worshipper as seen through his several poems on the deities around his village. But the inherent conception of God is made explicit in the lines:

> உள்ளத்தில் உள்ளான், அடி! — அது நீ
> உணர வேண்டும், அடி!
> உள்ளத்தில் காண்பாய் எனில் — கோயில்
> உள்ளேயுங் காண்பாய், அடி!

Emerson says "Hitch your wagon to a star". From the material world the thonght is lifted to the higher plane. He asks us to work rather for those interests which the divinities honour and promote justice, love, freedom, knowledge, utility. Kavimani too wants us to do our duty with a clean mind. When the mind is sincere and altruistic it becomes the seat of God. When one with such a mind enters into the temple the Deity there is a mere image reflected from his mind, the idol becomes a power. An empty mind merely sees the immovable and powerless idol in the temple, it does not concentrate on the ideal but wanders aimlessly here and there when the body is in the temple.

Emerson in his "The world-soul" writes

> Stars taunt us by a mystery
> which we could never spell.

Kavimoni in his poem "Cantiran" sings

மீனினம் ஓடிப்பறக்குதம்மா! — ஊடே
வெள்ளி ஓடமொன்று செல்லுதம்மா!
வானும் கடலாக மாறுதம்மா! — இந்த்
மாட்சியிலுள்ளம் முழுகுதம்மா!

Emerson is unable to spell the mystery of the stars and Pillai feels his mind drowned in the grand sight of stars and moon, swimming like fish and sailing like a boat in the sea of sky. The mind which was one with the bird and the calf is now one with the Nature's wonderful sight. Of course, it is the case with many poets. But the transcendentalist interpretation is important in this context. The staunch faith in the oneness of the world's creations which are mutually describable is what is common to Emerson and Kavimoni.

This commonness has led the Tamil poet to rely on Emerson's Fable which is "an equisite bit, almost unique in adult American poetry" bearing the transcendental idealism.

The mountain and the squirrel
Had a quarrel ... ...
If I cannot carry forests on my back,
Neither can you crack a nut.

Talents Differ: All is well and wisely put
This aphorism of Emerson appears in Tamil as

" அடலும் ஆற்றலும்
ஒவ்வொருவர்க்கும் ஒவ்வொரு விதமாம்;
அறத்தொடும் முறையொடும் ஆழ்ந்த அறிவொடும்
அணைத்துமிவ்வுலகில் அமைக்கலாயின."

The essential unit of all things in this world in order to give a complete shape is stressed throughout the poem. The high idealism of the transcendental philosophy is expressed in the simplest possible mass-medium of a fable. Kavimoni thought it suitable for his way of writing poems which are child-liking (but not child-

like). The composition of the world in its varied dimensions of space, time, etc. is thus exposed in the simple philosophy. The humble mind of Kavimani has reached at its keenest point while writing this poem.

The common man with his common emotions so much celebrated in the popular poetry of the day, had given place to the introspective thinker whose idioms was highly intellectualized and sometimes marked by metaphors as violently wrenched out of nature as were those of Donne and Cowley in the seventeenth century". What Rusk said of Emerson applies also to the Kavimoni to the extent of the introspective thinker duly prompting and not actually replacing, the common man. But in Kavimoni the treatment is entirely different. There is no highly intellectualized idiom or metaphor violently wrenched from Nature. It is all a very smooth common man's process in Kavimoni; Of course, at least in "Fable", Emerson too has not gone to that height indicated by Rusk. Emerson's Nature 1836 was little read though t contained compact and fundamental statement of his whole transcendental position. In the nature of 1844, a prose poem, there are passages of exceptional liveliness, and suggestive in many ways of the Nature of 1836. Kavimoni might have read both the versions and attained the peak of transcendental enjoyment in the first and found a happy union of his with Emerson's poetic frame in the second. Though "மலையும் அணிலும்" is an adaptation of Emerson's Fable the transcendental spark in Kavimoni glows here and there throughout his poems as e idenced at least by two examples treated earlier in this paper.

From Blake, Emerson often quoted 'The Tiger' with approval, but probably did not care to wrestle with the mystical books. Such is the case with Kavlmoni who also adapted the Tiger and a number of other symbols like the sick rose, and the sunflower. Of the modern poets Emerson ranked wordsworth as the best since Milton, and knew most of the prelude by heart. Here is the

influence of the spiritual quality of nature on both the poets. Kavimoni's Nature songs though appear to be purely on the appreciative plan are not without a thread of unification with nature that runs through almost all of them. "Souls are greater than the conscious personalities of individual people" "All souls are related to each other." When the heart and soul of all men being one the bitterness of *His* and *Mine* ceases. His is mine. I am my brother and my brother is me, God speaks in each living soul. Here do we find a common ground for Emerson and Kavimoni. They think alike and write on a like subject though in different ways, Emerson mostly with the philosophical overtone and Kavimoni with much subdued undertone of transcendentalism.

அருள் நாட்டமா? அரசியல் நாட்டமா?

திரு. சு. சாமிஐயா
அண்ணுமலைப் பல்கலைக்கழகம்

முக்கோடி வாணுளும் முயன்றுடைய பெருந்தவமும் எக்கோடி யாராலும் வெலப்படாய் எனக் கொடுத்த பெருவரம் உடையனுய் இலங்கையின் பெருவேந்தனுய், உலகம் மூன்றும் தன் கீழ்ப்படுத்த வெற்றி வீரனுய் வாழ்ந்தவனுகிய இராவண னின் தம்பியர் பலர். அவருள், கருத்திலா இறைவன் தீமை கருதினுல் அதனைக் காத்துத் திருத்தலாம் ஆகில் அன்றே திருத்தலாம். இல்லையேல் பொருதொழிற்கு உரியராகி ஒருத்தரின் முன்னம் சாதலே உண்டவர்க்கு உரியது என்னும் உறுதிப்பாடு கொண்டவன் கும்பகன்னன். கர தூடணர்களோ உண்டவர்க் குரியதாகிய முன்னம் சாதலே முன்னமே முடித்துக்கொண்டவர் கள். எஞ்சியவனுகிய வீடணனே மலரின்மேல் இருந்த வள்ளல் வழுவிலா வரத்தினுல் உலைவிலாத் தருமம் பூண்டு வாழ்வோனு வான். பின்னவனுகிய வீடணன் முன்னவனின் தவற்றினைச் சுட்டி மந்திர அவையில் மும்முறை அறிவுரை கூறி இராவணனைப் பிரிந்து இராமன் பக்கல் வந்து சேர்ந்தவன். வந்தவனைச் சேர்க்கக்கூடாது என எதிர்த்தவர்கள் பலர். தலையாய சுக்கிரீ வன் முதலியோர் கருத்தினை ஏற்றுக் கோடாது அநுமன் கருத் தினை ஏற்று வீடணனை ஏற்றுக் கொண்டான் இராமன். இதனுல் இராமனின் அடைக்கலம் கொடுக்கும் கருணைத் திறத்தை நினைந்து பாராட்டுவோர் பலர். அதுபோலவே வீடணனின் அருள் விரும்பிய தூய நெஞ்சினைப் பாராட்வோர் பலர். வைணவ சமயத்தினரோ விபீஷணுழ்வார் எனப் பாராட்டுகின்றனர். 'வீடணனைத் துரோகி' என இகழ்கின்றவரும் இல்லாமல் இல்லை.

இவ்விரு கருத்துக்களின் உண்மையும் இன்மையும் சீர்தூக்கிப் பார்ப்பதே இக்கட்டுரையின் நோக்கம் ஆகும்.

நெறியலா நெறியிற் செல்லும் இராவணனை வெறுத்து ஒதுக்கினன். இராமபிரானின் அருளாசியைப் பெற்று, இராவணனை வெல்வதற்குக் காரணமாகி நின்றான் என்பதே 'ஆழ்வான்' என்ற சிறப்புப் பெயர் பெறுதற்குக் காரணமாகும்.

'செல்வ விபீடணற்கு வேறாக நல்லானை'

என மங்கைமன்னனும்,

'விபீஷண நம்பிக்கு என்னிலங்கு
நாமத்தளவும் அரசென்ற மின்னாலங்காரன்'

என்ற பெரியாழ்வார் வாக்கும் ஈண்டு நினைக்கத்தக்கன. 'விபீஷணன் தக்க காலத்தில் சரணாகதனாக வந்தவனல்லன், உள்ளம் தூயனாக வந்தவனுமல்லன் என்று சுக்கிரீவாதியோர் கருதிக் கூறியவை தவறென்றும், அக்காரணங்களால் இவன் கைவிடத்தக்கவன் அல்லன் என்றும் சரணாகதி தர்மத்தின் ரகஸ்யங்கள் பலவும் உள்ளடங்கப் பெருமான் திருவுள்ளத்தை வெளிப்படுத்துவது இந்தப் பாசும். (கருத்துற நோக்கிப் போந்த காலமும் நன்று என்ற பாடல்) பிரபத்தியாகிய சரணாகதிக்குக் காலதேச நியமங்களேனும் ஜன்ம விருத்திய நியமங்களேனும் இல்லை என்ற முன்னோர் கருத்து இங்கு அறியத்தக்கது. இனி சரணம் புக்க விபீஷணனது நோக்கம் இலங்கை யரசுப்பேறே என்ற கருத்தைப் பல்லிடங்களிலும் குறிப்பிட்டுச் செல்வர் வால்மீகி பகவான். அம்முறையில், அருத்தியும் அரசின் மேற்றே, என்று கம்பரும் இங்கே கூறினரேனும், இவர்க்கு அவ்வரசே விரும்பிய பேறென்பது உள்ளார்ந்த கருத்தன்று.

"எல்லையில் பெருங்குணத் திராமன் றாளிணை
புல்லுதும் புல்லியிப் பிறவி போக்குதும்"

என்ற விபீஷணன் வாக்கினால் பிறவியறுத்துய்தலே அவன் நோக்கம் என்பதை நன்கு விளக்கிய கம்பர், அரசுப்பேறே அவனருத்தி என்ற கருத்தில் அத்தொடரை அமைத்திரார் என்பது தெளிவு. அதனால் விபீஷணனை ஏற்றுக்கொள்வதில் அதிக

ஆக்ஷேபனை கூறிய சுக்கிரீவனைக் குறிக்கொண்டெழுந்த இராம பிரான் கூற்றே இத்தொடர் என்று, அந்த சுக்கிரீவன் கிட்கிந்தை அரசுப்பேற்றை விரும்பியே சரண்புக்கவனாதலால், அங்ஙனம் சரணடைந்த உன்னைப்போலவே அரசை விரும்பிவந்த வகைக் கூறிய இவ் விபீஷணனும் கொள்ளத் தக்கவனென்ற குறிப்பில் பெருமான் அவனை நோக்கிக் கூறியதென்றும் கொள்வதே இங்குப் பொருந்தும். மேலும், மேலர செய்துவான் விரும்பி எய்தினான் (வீட. அடை. ப89) என்ற அநுமன் கூற்றிற்கும், அந்தமில் இன்பத்து அரசே வீடணன் விருப்பம் எனவும் பொருள் கூறுகின்றனர். இக்கூற்றுக்களை முதலில் ஆராய்ந்து நோக்குதல் இன்றியமையாததாகின்றது.

வீடணன் அறப்பெருஞ் செல்வன் என்பது இராவணனுக்கு அஞ்சி, அறம் கருமையுருக் கொண்டு வீடணனாக வாழ்கின்றது என்று அநுமன் கூற்றாக வைத்துக் கம்பர் கூறியுள்ளமையால் அறியலாம். அறம் அல்லாச் செய்கையால் பெற்ற பெயரே அரக்கன் என்பது என வீடணன் எண்ணுகிறான். அப்பெயரை மாய்ப்பதற்கு விரும்புகின்ற நிலையில், எல்லையில் பெருங்குணத் திராமன் பக்கலில் சேர்தலே தகுதி என்று நினைந்து வீடணன், புல்லுதும் புல்லியிப் பிறவிபோக்குதும் முதலியன மொழிகிறான். இப்பிறவியிலேயே தன் பிறவிச் செய்கையை விடுத்து 'உயர்ந்த வன்' எனப்பிறர் கூறும் வண்ணம் வாழ்வதே இவனுடைய நோக்கம்.

வீடணன் இராமனை நோக்கிவந்தமைக்கு இருகாரணங்களை காட்டினன் சொல்லின் செல்வன், (1) பரதனுக்கு நாடு கொடுத்தமை (2) சுக்கீரீவனுக்குப் பட்டம் சூட்டியமை.

> செறிகழல் அரக்கர்தம் அரசு சீரியோர்...
> பிறிவருங் 'கருணையும் மெய்யும் பேணினான்' (வீ. அ.90)
> வாலி விண்பெற அரசிளைய வன்பெற...
> மேலரசு எய்துவான் விரும்பி மேயினான் (வீ, அ. 89)

அழகுறக் கூறுகின்றான். பரதனுக்கு நாடு கொடுத்தமையும் சுக்கிரீவனுக்கு நாடு கொடுத்தமையும் ஆகிய முன் நிகழ்ச்சிகள் வீடணனிக்கு ஒரு தெளிவை உண்டாக்கின. தம்பியர்க்கு அரசு

கொடுக்கின்ற இயல்பு இராமனுக்கு உண்டு என்பதே அத்தெளி வாகும். இத்தெளிவினுல் தான் வீடணன் இராமனை நாடி வந்துள் ளான் என்ற அநுமனின் கருத்தினை விளங்கிக் கொண்டே இராமன் 'காதல் அருத்தியும் அரசின் மேற்று என வழி மொழிகின்ருன். 'மேலரசு' என்பதற்கு இவர்கள் கூறுகின்ற கருத்துப் பொருந்தாது என்பது அப்பாடலின் மேலடிகளை நோக்குங்கால் இனிது புலப்படு கின்றது 'வாலி விண்பெற அரசு இளையவன் பெற' என்று கூறி அதன் பின்னர் 'மேலரசு எய்துவான்' எனக்குறித்துள்ளார். எனவே சுக்கீரன் எவ்வாறு வாலிக்குப் பின் அரசு பெற்ருனே அதுபோலவே இவனும் இராவணனுக்குப் பின்னுல் இலங்கை ஆட்சியைப் பெறவிரும்பினுன் என்று கொள்வதே நேர் பொரு ளாகும். தான் வந்தமைக்குக் காரணம் கூறுகின்ற வீடணன்,

"காந்தும் வாளியின் கரன்முதல் வீரரும் கவியின்...
போந்தவா கண்டும் நான் இங்குப்புகுந்தது புகழோய்"

கூற்ருல் இனிதுணரலாம். எனவே இராமன் வெற்றிபெறுவது உறுதி என்பது தெரிந்த வீடணன், தம்பியர்க்கு அரசு கொடுத்துக் கைவந்த இராமனின் இயல்பை எண்ணித்தானும் அவ்வாறு பெறவே வந்தான் என்பது தெளிவாகத் தெரிகின்றது.

அடைக்கலம் கொடுப்பதோடு நிற்காது வீடணன் கருத்துப் படி 'தாழ்கடல் இலங்கைச் செல்வம் நின்னதே தந்தேன் என் ருன்' (வீ. அ. 139) இராமன் கொடுத்து 'துஞ்சலில் நயனத்தானை சூட்டுதிமகுடம்' எனக் கூறுகின்ருன். இதனுல் வீடணன் மன நிவைு பெற வில்லை என்பதனை அவன், முகக்குறிப்பினுல் இராமன் உணருகின்ருன். குறிப்புணர்வதிலும், சந்து செய்து ஒருங்கு சேர்ப்பதிலும் இராமன் வல்லவன் என்பதை, எதிர்த்த சுக்கிரீவனை நோக்கி, வீடணனை அழைத்து வருயாறு கூறுகின்ற மையே நன்கு விளக்கும்.

பிறவி போக்கவே வந்தான் என்பதனை உணர்ந்து கொண்ட இராமன்,

"குகனெடும் ஐவரானேம் .... நுந்தை"

எனக்கூறி வீடணனின் புன்மை தீர்த்துப் புதுப்பிறவு கொடுக்கின் றமையைக் காண்கின்ருேம்.

அரசு வேண்டியே வந்தான், இராவணன் அழிவதற்குக் காரணமாயினன் என்பதுமே 'துரோகி' என்பர்க்குச் சான்றாகக் கிடப்பன. அரக்கரின் சூழ்ச்சிகள் அனைத்தும் தெரிந்து வீடணன் கூறியமையால் வெற்றிகிட்டியது என்பது இராமன் கூற்றினாலும் புலப்படுகின்றது. இந்திரசித்தனை வென்று வந்த இலக்குவனைப் பாராட்டாது,

> "ஆடவர் திலக நின்னால் அன்று இகல் அநுமன் என்னும்
> சேடனால் அன்று வேறோர் தெய்வத்தின் சிறப்புமன்று
> வீடணன் தந்த வென்றி" (இந்திரசித்து வதை: 69)

'என வீடணன் தந்த வென்றி' என்று கூறுதலால் விளங்கும்.

அரசு வேண்டியே வந்தான் என்னும் கருத்து கும்பகன்னனை அழைத்துவர வீடணன் சென்றபொழுது தான், 'கொள்ளார்தே எம் குறித்த கொற்றமும்' என்றபடி பெற்ற அரசச் செல்வத்தை வீடணன் கும்பகருணனுக்குக் கொடுக்கத் தயாராக இருக்கின்றமையால் அரசாளவேண்டும் என்ற குறிக்கோளே அவனுக்கு மிகுதியும் இருந்தது என்று கூறுதற்கில்லை.

அவன் குறிக்கோள் என்ன என்பதே பெரிய வினாவாகும். கும்பகன்னனும், வீடணனும் அண்ணன் தவறான நெறியிற் செல்கின்றான் என்பதனை உணருகின்றனர். ஒருவன் உடனிருந்து அதனைத் தீர்க்க முயற்சித்துத்தோல்வி கண்டான். மற்றவனும் தோல்வி கண்டு உடலிடைத் தோன்றிற்றொன்றை அறுத்து அதன் உதிரம் ஊற்றி இராமனாகிய மருந்தினை வைத்துக் கட்டித் துயரம் தீர்ந்தான். இராவணனை நெறியலா நெறியினின்று காக்கவும் முடியாது அறத்தினை வேறே ஆக்கவும் இயலாது அப்பாற் சென்றனன். பிறவியினை அறுப்பதே அவன் கருத்தல்ல என்பதும் முன்னர் சுட்டப்பட்டது. எனவே இவற்றிற்கெல்லாம் அப்பாலாகிய கருத்தினை உணரவேண்டும். நெறியிலா நெறியிற் சென்று இராவணன் அழிந்து போவதை அவன் பெரிதும் கருத்திற் கொள்ளவில்லை. தலைவன் தவறு செய்வதால் மக்கள் துன்புறவோ அழியவோ கூடாது அதனைத் தீர்க்கும் வாயிலே வெற்றி பெறும் இராமன் பக்கலில் அவன் சேர்ந்தமைக்குக் காரணமாகும்.

வீடணன்

"இசையும் செல்வமும் உயர்குலத்து இயற்கையும் எஞ்ச
வசையும் கீழ்மையும் மீக்கொளக் கிளையொடு மடியாது"
(யுத். மந். 99)

"முன்னை நாள் இவன்முனிந்திடக் கிளையொடு முடிந்தார்"
(யுத்த மந்திர. 118)

எனவும் கூறுகின்றமையால் உணரலாம். கிளையைக் காப்பாற்ற வேண்டும் என்ற இவன் கருத்தினை உணர்ந்த இராமன் 'வாள் எயிற்றரக்கர் வைகும் தாழ்கடல் இலங்கைச் செல்வம் நின்னதே தந்தேன் என்று அரக்கருக்கு வாழ்வளிப்பேன் என்று உறுதி கூறுவது போலக் கூறுகின்றான். 'நாறுதன் குலக்கிளை எலாம் நகரத்து நடுவான் (மகுடபங்கம்2) என்று இராவணனை அறிமுகப் படுத்தியும், 'உன் தனது குலம் அடங்க உருத்து அமரில் படக் கண்டும் உறவு ஆகாதே பொன்றினையே, (மண்டோதரி புலம்6) என்றும் புலம்பிய வீடணனை, 'உன்னுடைத் தமரோடு உயர் கீர்த்தியாய் மன்னி வாழ்க' என வாழ்த்துகின்ற இராமனின் கூற்றுக்களும் இனிது புலப்படுத்துகின்றன.

சுருங்கக் கூறின், பிறப்பினால் நஞ்சாயினும், வாழ்கின்ற இடத்தால் சிறக்கும், பாராட்டப்படும் என்பது வீடணன் கருத்து என்பது 'தாழ்சடைக் கடவுள் உண்ட நஞ்சு எனச் சிறந்தேன் அன்றோ நாயகன் அருளின் நாயேன்' (வீ. அ. 123) என்பதால் நன்கு விளங்குகின்றது. அறப்பெருஞ்செல்வனாகிய அவன் தன் முன்னவன் சென்ற அறம்திறம்பிய செய்கையைத் தாங்கிக் கொள்ள இயலாமை அவர் பிரிந்தமைக்கு இரண்டாவது காரண மாகும். இராவணன் இறந்தாலும் இனமாவது காக்கப்பட வேண்டும் என்பது மூன்றாவது கரராணமாகும். எனவே தன்னின வாழ்வு கருதியே வீடணன் இராமனுடன் அரசியல்உறவு கொண் டான் எனலாம்.

ஆக்கக்கிளவி

திரு. ந. வீ. செயராமன்
அண்ணுமலைப் பல்கலைக்கழகம்.

தொல்காப்பியம் கிளவியாக்கத்துள் உள்ள நான்கு நூற்பாக்கள் இயற்கைப் பொருளும் செயற்கைப் பொருளும் எங்ஙனம் சொல்லப்படுதல் வேண்டும் என்பதை விளக்குகின்றன. நன்னூலாரும் இக்கருத்துக்களைப் பொதுவியலுள் இருநூற்பாக்களால் விளக்குகின்ருர்.

இயற்கைப்பொருள்-செயற்கைப்பொருள்

இயற்கைப் பொருள் என்பதற்குத் தன்னியல்பில் திரியாது நின்ற பொருள் என்றும், இயல்பாவது பொருட்குப் பின் தோன்ருது உடன் நிகழும் தன்மை என்றும் சேனவரையர் விளக்கம் கூறுகின்ருர். எனவே செயற்கைப் பொருளாவது தன்னியல்பில் திரிந்து நின்ற பொருள் என்பதும் இயல்பு திரிதலாவது பொருளுக்குப் பின் தோன்றும் தன்மை என்பதும் சேனவரையர் கருத்தாதல் அறியலாம். பிற உரையாசிரியர்களும் இக்கருத்தினரே.

இற்றெனக்கிளத்தல்

இயற்கைப்பொருளை அதன் இயல்பு கூறுங்கால் ஆக்கமும் காரணமும் கொடாமல் இன்னதன்மைத்து எனச்சொல்லுதல் வேண்டும் என்பது விதி இதனை 'இயற்கைப் பொருளை இற்றெனக் கிளத்தல்' (கிளவி 19) எனவரும் தொல்காப்பிய-நன்னூல் நூற்பாவால் அறியலாம். வளி உளரும், உயிர் உணரும் என்ற தொடர்களும் இப்பகுதிக்குச் சேனவரையரால் எடுத்துக் காட்டப்

பெற்றவையேயாகும். உளரும், உணரும் என்னும் சொற்கள் எதிர்காலம் காட்டி நிற்கும் தெரிநிலை வினைமுற்றுச்சொற்களாகும்.

எனவே இயற்கைப் பொருளை இற்றெனக்கிளந்து சொல்லுதல் வேண்டும் என்பதே இலக்கண ஆசிரியர்கள் கருத்தாதல் உணரலாம். அங்ஙனம் கூறுங்கால் இற்றென்னும் பொருள்பட நிற்கும் தெரிநிலை வினையாலும் குறிப்பு வினையாலும் கூறப்படலாம் என்றும் இன்ன வினையால்தான் கூறப்படுதல் வேண்டும் என்ற வரையறை இல்லை என்றும் அறிகின்றேம். இதனைச் சேனுவரையர் விளக்கமும் வலியுறுத்துகின்றது.

சங்கரநமச்சிவாயர் இக்கருத்தினை மறுத்து, இற்றெனக் கிளந்து கூறுங்கால் குறிப்பு வினையால் மட்டுமே கூறப்பெறுதல் வேண்டும் என்னும் பொருள்பட விளக்கம் வரைந்துள்ளார். 'வளியின் கண்ணும் உயிரின் கண்ணும் உளர்தலும் உணர்தலும் ஆகிய செயல் நிகழ்ந்த துணையானே அவற்றிற்கு அவை செயற்கையாமன்றி இயற்கையாகாமையானும் அவ்வாறு கூறுதற்கு ஒரு விதியின்மையானும் அவை பொருந்தா என்க' எனக் கூறுகிறுர்.

வளி உளர்தல் உயிர் உணர்தல் ஆகிய பொருள்களின் தன்மை விளக்கப்படுதலே இவண் இன்றியமையாதது என்பதை 'இற்றெனக் கிளத்தல்' என்னும் தொடர் விளக்கி நிற்கவும், அவற்றைச் செயற்கை எனக்கொண்டு சங்கரநமச்சிவாயர் இடர்ப்படுவதும், தெரிநிலை வினைகளுடன் கூறப்பட்ட இவ் எடுத்துக்காட்டுக்கள் பொருந்தா என்று கூறுவதும் பொருந்தா.

செயற்கைப் பொருள்

செயற்கைப் பொருள் எங்ஙனம் கூறப்படுதல் வேண்டும் என்ற விதிகளைத் தொல்காப்பியர் செயற்கைப் பொருளை ஆக்கமொடு கூறல் (20) ஆக்கந்தானே காரணமுற்றே (21) ஆக்கக் கிளவி காரணமின்றியும் போக்கின்றென்ப வழக்கினுள்ளே' (22) எனவரும் நூற்பாக்களால் விளக்குகின்றுர்.

'வழக்கினுள் காரணமின்றியும் வருமெனவே செய்யுளுட் காரணம் பெற்றேவரும் என்பதாம்' என்ற சேனுவரையர் விளக்

கம் செய்யுளில் செயற்கைப் பொருள் கூறப்படும் விதியை உணர்த்தி நிற்கின்றது.

நன்னூலார், வழக்கிற்குரிய விதிகள் செய்யுளுக் குரியவிதிகள் என்ற பாகுபாடுகளைக் கொள்ளாமல்

காரண முதலா ஆக்கம் பெற்றும்
காரணம் இன்றி ஆக்கம் பெற்றும்
ஆக்கம் இன்றிக் காரணம் அடுத்தும்
இருமையும் இன்றியும் இயலும் செயும்பொருள் (405-நூ).

என நான்கு நிலைகளில் செயற்கைப் பொருள் வரும் எனப்பொது நிலையில் கூறியுள்ளார். வழக்காயினும் செய்யுளாயினும் இந் நான்கு நிலைகளில் செயற்கைப் பொருள்வரும் என நன்னூலார் கூறியுள்ள பொதுவரையறை தெளிவுடையதாய் அமைந்து விளங்குகின்றது.

ஆக்கக்கிளவி

செயற்கைப் பொருளை ஆக்கக்கிளவியுடன் கூறுதல் வேண்டும் என்ற விதியில் 'ஆக்கமொடு கூறல்' என்பது ஒரு பொருளின் திரிபை அதனை விளக்கும் சொல்லால் கூறுதல் என்று கூறலாம். இதனை 'ஆக்கமொடு கூறல் என்பதனால் திரிபு கூறுதல் பெற்றும்' என்ற சேனாவரையர் விளக்கமும், பிற உரையாசிரியர்கள் விளக்கமும் விளக்கி நிற்கின்றன.

ஒரு பொருளின் திரிபை விளக்கும் சொற்கள் பலவாயினும் ஆக்கம்-என்ற சொல்லையே அடிப்படையாகக் கொண்டு பிறக்கும் ஆகும், ஆயின; ஆயினான் போன்ற சொற்களே இங்கு ஆக்கக்கிளவி எனத் தொல்காப்பியரால் சுட்டப்பட்டவையாகும் என்பது அறியத் தக்கது. திரிந்தது, வளர்ந்தது திருந்தியது, கெட்டது, மாறியது போன்ற சொற்களும் ஒரு பொருளின் திரிபை உணர்த்தி நிற்பவை ஆயினும் இவை ஆக்கக்கிளவி என்ற பெயரால் தொல்காப்பியரால் சுட்டப்படவில்லை என்பதும் அறியத்தக்கது.

ஆக்கம்-என்ற சொல்லை அடிப்படையாகக் கொண்டு ஆயிற்று, ஆகின்றது, ஆகும் என முக்காலத்தை உணர்த்தி

நிற்கும் வினைச் சொற்களும் ஆயினன் ஆயினள் ஆயினர் ஆயது ஆயின என ஐம்பால் உணர்த்தி நிற்கும் வினைச் சொற்களும் ஆயினேன், ஆயினை, ஆயினன் என மூவிடம் உணர்த்தி நிற்கும் வினைச் சொற்களும் ஆயினன் ஆக்கினன் எனத் தன் வினைப் பிறவினைச் சொற்களும் பிறக்கின்றன ஆக்கம் என்ற சொல்லடியாகப் பிறந்த இச்சொற்கள் அனைத்தும் ஆக்கவினை அல்லது ஆக்கக்கிளவி என்று கூறப்படும் தகுதியுடையவை ஆயினும், வழக்கினுள் மிகுதியாகப் பயின்றுவரும் சில சொற்களையே உரையாசிரியர்கள் மேற்கோள்களாகச் சுட்டியுள்ளனர். இச்சொற்கள் அனைத்தும் மூன்று காலமும் உணர்த்தி நிற்கும் இயல்புடைய தெரிநிலை வினைமுற்றுச் சொற்களே என்பதும் இவண் குறிக்கத்தக்கது.

ஆக்கச் சொல் அல்லது ஆக்கக்கிளவி எனத் தொல்காப்பியரால் சுட்டப்படும் இச்சொற்கள் செய்யுளில் மூன்று காலமும் உணர்த்திப் பயின்று வரும் இயல்பின என்பதைப் பின்வரும் இலக்கியச் சான்றுகளாலும் குறிப்பாக அறியலாம்.

'வலிய வாகும் நின்தாள்தோய் தடக்கை' (புறம்.) பண்டைத் தன் சாயல வாயின தோள்' 'எளியவாகிய தடமென்றோளே' (குறுந்) 'நல்லவை எல்லாம் தீயவாம்' (குறள்).

ஆக்கக்குறிப்பு வினை

தொல்காப்பியர் சுட்டும் 'ஆக்கக்கிளவி' என்பதும் நன்னூலார் சுட்டும் 'ஆக்கவினைக்குறிப்பு' என்பதும் வேறு வேறானவையாகும். ஆக்கச் சொல் பெற்றுமுடியும் குறிப்பு வினைமுற்றுச் சொல்லே ஆக்கவினைக் குறிப்பு என நன்னூலாரால் சுட்டப்படுகின்றது. இதனை 'ஆக்கவினைக் குறிப்பு' என்ற பெயரால் ஆள்வதுடன் மட்டுமின்றி வினையியலுள் 'ஆக்கவினைக் குறிப்பு ஆக்கம் இன்றியலா' என நன்னூலார் நூற்பாவும் கூறியுள்ளார். 'வினைக்குறிப்பிற்கு ஆவதொரு விதி உணர்த்துதல் நுதலிற்று' என்றும் வினைக்குறிப்பு ஆக்கவினைக் குறிப்பு என்றும் இயற்கை வினைக்குறிப்பு என்றும் இருவகைப் படும் என்றும் சங்கர நமச்சிவாயர் இந்நூற்பாப்பகுதியில் விளக்கம் வரைந்துள்ளார். சாத்தன் நல்லன்-என்னும் தொடரில் உள்ள நல்லன் என்னும்

குறிப்பு வினை ஆக்கம் பெருது வந்தமையால் இயற்கை வினைக் குறிப்பு என்றும், சாத்தன் நல்லன் ஆயினன் – என்னும் தொடரில் உள்ள நல்லன் என்னும் குறிப்பு வினைமுற்று ஆயினன் என ஆக்கச்சொல் பெற்று வந்தமையால் ஆக்க வினைக்குறிப்பு என்றும் கொள்ளப்படும் என்பதை இதனல் அறிகின்ருேம்.

குறிப்பும் ஆக்கமும்

தொல்காப்பிய எச்சவியலில்

> வினையெஞ்சு கிளவிக்கு வினையும் குறிப்பும்
> நினையத் தோன்றிய முடிபாகுமே
> ஆவயிற் குறிப்பே ஆக்கமொடு வருமே

என்னும் நூற்பா அமைந்துள்ளது. வினையெச்சத்திற்குரிய முடிபை விளக்கி நின்றது என்பது சேனவரையர் கருத்தாகும். தெய்வச்சிலையார் சேனவரையரைப்பின்பற்ருமல் கூறப்பட்ட வினை ஒன்று கூறப்படாத பிறிதொரு தெரிநிலை வினையையோ குறிப்பு வினையையோ கொண்டு முடியும் என்றும் அங்கு குறிப்பு வினை ஆக்கச்சொல்லும் உடன்பெற்றுமுடியும் என்றும் இதற்கு உரை கூறி மேற்கோள் காட்டுகின்ருர். அவர் காட்டும் மேற்கோளின் இறுதியில் "ஆம் ன்னும் வினைக்குறிப்பு எஞ்சி நின்றது" எனக்குறிப்பிடுகின்ருர்.

ஆகும் என்று தெரிநிலை வினைமுற்ருக விளங்கும் ஆக்கச் சொல் இடைக்குறைந்து ஆம் என்று வருதல் உண்டு. பயிர் நல்ல ஆம் எனவரும். ஆம் என்ற வடிவுடன் அமைகின்ற வேறு ஒரு சொல்லும் வழக்கினுள் பயின்று வரக்காணலாம். வருவான் ஆம், வந்தான் ஆம் எனக் கூறுங்கால் இச்சொற்களின் இறுதியில் வரும் ஆம் என்ற சொல் ஆகும் என்பதன் இடைக்குறியாகிய ஆம் என்பதிலிருந்து வேறுபட்டதாகத் தோன்றுகிறது. இத்தகைய ஏதோ ஒரு அமைப்பில் ஆம் என்பது வினைக்குறிப்பாக தெய்வச்சிலையார் காலத்தில் வழங்கியதா என்றும் துணிதற்கியலவில்லை. தெய்வச்சிலையார் கருத்து மேலும் ஆழந்து சிந்தித்தற்குரியதாகும். எனினும் ஆகும் என்ற தெரிநிலை வினைச் சொல்லின் இடைக்குறைத் தோற்றமாகிய ஆம் என்பது தெய்வச்சிலையாரால் இங்குச் சுட்டப்படவில்லை என்பது தெளிவு.

ஆக்கக்கிளவியால் காலம் உணர்த்துதல்

குறிப்புவினை எங்ஙனம் குறிப்பாக காலம் உணர்த்திவரும் என்பதை விளக்கும் சேனாவரையர் 'வினைக்குறிப்புக் காலமொடு தோன்றுங்கால் பண்டு கரியன் இது பொழுது கரியன் என இறந்த காலமும் நிகழ் காலமும் முறையானே பற்றி வருதலும் நாளைக் கரியன் ஆம் என எதிர்காலத்து ஆக்கமொடு வருதலும் அறிக' என்று கூறியுள்ளது சிந்தித்தற்குரியது.

குறிப்பு வினையுள் சில ஆக்கச் சொல் பெற்று வரும் என்ற நன்னூலார் கூற்றும், எதிர்காலம் குறித்து வருங்கால் குறிப்பு வினை ஆக்கச் சொல் பெற்றுவரும் என்ற சேனாவரையர் ஆற்றும் குறிப்பிட்ட ஒருவகையில் இயைபு பெற்றுள்ளன. குறிப்புவினை காலம் உணர்த்தி வருவதை விளக்கவே ஆக்கச் சொல் பண்டு பயன்பட்டிருத்தல் வேண்டும் எனக் கருதலாம். சேனாவரையர் காட்டும் உதாரணங்களில் பண்டு இது பொழுது, நாளை என்ற காலமுணர்த்தும் சொற்கள் தொடரோடு சேர்த்துச் சொல்லப் படுபவை அல்ல; விளங்குதற்காகக் கூறப்பட்டவையே யாகும். எனவே கரியன் என்னும் சொல் ஆயினன் ஆகின்றான் ஆவான் என்ற முக்கால முணர்த்தும் ஆக்கச் சொல்லால் காலம் உணர்த்திருத்தல் வேண்டும் என்றும், மூன்று காலத்தையும் உணர்த்த ஆக்கச் சொல் சேர்த்துக் கூறும் மரபு மறைந்து, எதிர் காலம் ஒன்றை உணர்த்தும் பொழுதுமட்டும் ஆக்கச்சொல் சேர்த்துக் கூறும் மரபு ஒன்றே சேனாவரையர் காலத்தில் நிலை பெற்றிருக்கக் கூடும் என்றும் கருதலாம். இக்கருத்திற்கு 'எதிர்கால வினைக்கு ஆக்கம் சேர்த்துக் கூறல் வேண்டும் என்றார் சேனாவரையர்; முக்காலக் குறிப்பு வினைகளுக்கும் ஆக்கம் சேர்த் தல் பொருத்தமாகும்' என்ற திரு பூவராகம் பிள்ளையின் விளக்க மும் அரண்செய்கின்றது.

எனவே குறிப்புவினை குறிப்பாகக் காலம் உணர்த்து வதற்குத் துணையாகப் பயன்படுத்தப்பட்ட சொல்லே ஆக்கச் சொல் என்றும், ஆக்கச் சொல்லோடு முக்காலமும் உணர்த்தும் நிலை மறைந்து எதிர்காலத்தை மட்டும் ஆக்கச் சொல்லுடன் சேர்த்துக் கூறுதல் நிலைத்திருந்தது என்றும் நாம் கருத முடிகின்றது.

தொகுப்புரை:- இக்கட்டுரையில் கூறப்பட்ட செய்திகளைப் பின்வருமாறு தொகுத்துக் கூறலாம்.

(அ) தன்னியல்பில் திரியாது காரணமாய் நிற்கும் பொருள் இயற்கைப் பொருள் என்றும் தன்னியல்பில் வேறுபட்டு நிற்பவை செயற்கைப் பொருள் என்றும் கூறப்படும்.

(ஆ) இயற்கைப் பொருளை இற்றென்னும் பொருள்பட நிற்கும் தெரிநிலை வினையாலும் குறிப்புவினையாலும் கூறலாம்; தெரிநிலை வினைச்சொற்களால் கூறுதல் பொருந்தாது என்ற சங்கர நமச்சிவாயர் கருத்துப் பொருந்தாது.

(இ) செயற்கைப் பொருள எங்ஙனம் கூறப்பெறுதல் வேண்டும் என்பதற்கு நன்னூலார் கூறும விதிகள் சிறப்பாக அமைந்துள்ளன.

(ஈ) ஆக்கம்-என்ற பொருள் குறித்து நின்ற சொற்களை ஆக்கக்கிளவி எனத் தொல்காப்பியர் சுட்டவில்லை. ஆக்கம் என்ற சொல்லடியாகப்பிறந்த சொற்களையே ஆக்கக்கிளவி எனச் சுட்டியுள்ளார்.

(உ) ஆக்கக்கிளவி ஐம்பால் மூவிடத்திற்கும் முக்காலத்திற்கும் உரிய நிலை வினைச் சொற்களே யாகும்.

(ஊ) தொல்காப்பியர் கூறும் ஆக்கக்கிளவியும் நன்னூலார் கூறும் ஆக்கவினைக் குறிப்பும் வேறுனவை; ஆக்கக்கிளவி பெற்ற குறிப்பு வினை ஆக்கவினைக்குறிப்பு எனச் சுட்டப்பட்டுள்ளது.

(எ) 'ஆவென்னும் வினைக்குறிப்பு' எனத் தெய்வச்சிலையார் குறிப்பிட்டிருக்கும் சொல் ஆகும் என்பதன் இடைக்குறையாக உள்ள ஆம் என்னும் ஆக்கச்சொல்லிலிருந்து வேறுபட்டது.

(ஏ) குறிப்பு வினை காலத்தைக் குறிப்பாக உணர்த்தி வருவதை விளக்கவே பண்டு ஆக்கச் சொல் பயன்பட்டிருத்தல் வேண்டும், சேனவரையர் காலத்திற்கு முன் வழங்கிய முக்காலத்தையும் உணர்த்தும் ஆக்கச் சொற்களைக் குறிப்பு வினையோடு சேர்த்துக் கூறும் மரபு மறைந்து, சேனவரையர் காலத்தில் எதிர்காலத்தோடு மட்டும் ஆக்கச் சொல் சேர்த்துக் கூறுதல் வழங்கியிருந்தல் வேண்டும்.

Note on the Religious and Philosophical contents of the Paripaatal

Dr. V. VARADACHARI
S.V. University College, Tirupati

The Tamil literature of the early days is marked by the peculiar classification of the subject matter into internal (akam) and external (puram) kinds. Paripaatal is the name of the collections of poems of akam kind made during the period 300 B.C to 300 A.D. and included under the literature named Ettu-thokai. This collection had seventy poems. Curiously enough, the collections extent now have only twenty two poems and what is more striking here is that all these poems belong only to the puram kind. Among them, fourteen are on the River Vaikai and Mathurai as against eleven which is stated to have been devoted to the description of these according to the earlier collections. In the available text, six poems depict Tirumaal, and eight Muruka while the earlier text is said have contained twenty eight and thirty one respectively on these two deities.

It is possible to find, in the nature of treatment of Tirumaal the method of the Pancaraathira kind. The authors of the collections were quite familiar with the mode of the concept of Tirumal as depicted in the Puraanas, Akamas and other allied texts. Tirumaal is extolled in the Vedas as Supreme Deity, as the

Lord of gods and as one whose greatness is beyond the understanding of even the eminent sages.

The Viyuuka doctrine is actually referred to (3:81–90). Among the divine descents of the Lord, those of Kuurma, Varaaha, Narasim*m*a, Balaraama and Kiruttina are glorified. References are available to the inner control of the Lord (3:81-90). Among the holy shriness, those of Tirumaalirunjolai and Iruntaiyur are graphically described.

Muruka gets fine treatment together with the ancedotes showing his greatness. Some of them are to be traced to earlier Tamil traditions. Tirupparankunram is the only shrine described here.

The Paripaatol collections represent, as far as theistic matters which they contain are concerned, a system of thoughts which represents a happy and healthy blending of the traditions recovered in the *S*anskrit texts and in the Tamil traditions. The note worthy future of this kind of treatment lies in the fact that what was handed down from the Sanskrit sources was given a shape and finish that is matchless and unexcelled even by the sources.

The following aspects are worth noting for the unique treatment of the matters in the Paripaatal. (1) Tirumal is the Lord of all. Gods and demons though treated as inimical have Him as the Lord. Hence it must be admitted that He has no friend or enemy thus proclaiming His impartiality (3:54–58). (2) He has no specific form. If he has one, He could be described with definite features (Ibid Vishnu Puraana 1:19–37). However, He takes a form which His devotees are eager to visualize. (3) Many a phenomenon is impressive. The clouds, sky, earth, hills and others are attractive and reveal the creative aspect of the Lord (4:25-35). In a way, this lends support to a doctrine which became prominent, later, namely, God is both the material and instrumental cause for all effects. (4) At the time of deluge,

the sun and moon fade in their lustre (2:1–4). Though logically acceptable, this is not stated in the Sanskrit texts. The system of creation depicted here follows the account found in the Puraanas (2:16-19; Vishnu-Puraana 6.1; Bhagavata 3.5:32–35), but it is stated only here that a very long period intervened between one stage of creation and another. (5) Worship of the Deity is to be practised by the control of the senses and through meditation at various stages (4:1-5) (6). Worship of God is to be done by bowing at His feet. One should take shelter at His feet with folded palms (1:62-65; V. Purana 5:25 1). The devotees shall pray for the everlasting greatness of His feet, which alone would cut off the series of births (3:1-3). (7) Tirumaal married the earth when He took the form of Varaaha. It is here humorously remarked that Vedic scholars do not approve of this marriage, since Earth cannot have a place in the chest of the Lord which is already occupied by Tirumakal (2:34 34). (8) An original description is given while referring to the beneficial acts of the Lord (3:31–45). The hand is conceived of as essential to do an act. To do more acts, many hands are required. He is said to have two hands, with one of which, the demon kecin was killed and with the other nectar was given to the Gods. He is a sage with three hands, a Lord with four hands, a mighty person with five hands, Muruka himself with six hands, or the great Lord controlling the six senses with hands, the Lord with seven and eight hands, famous with nine hands, and ten hands, hundred hands, having fine activities with thousand hands, the foremost deity represented in the vedas as having ten thousand hands, having one lakh of hands and having countless hands. (9) The Lord as Mayon indulged in Kutakkuthu, Kuravaikkutthu and others (3:81-90) which are not mentioned in any of the Sanskrit sources. These activities should be only of Tamil traditions. (10) The son of HiraNiyakacipu is mentioned as Pirunkalathan. His prayer to the Lord that His fasher must be spared and His absence of dislike to the father who

was acting cruelly are much admired (4:14–16; V. Purana 1.18:39–43). Portents were noticed when the Lord made His appearance from the pillar (4:19-20, V. Purana 1.20:5-7). (11) Tirumal is stated to do three kinds of activities (13.40 V.p. 12–4) namely creation as Piramma, protection as Vittunu and destruction as Civa. It is only in this collection that Tirumaal is described to have liked to be the protector and preferred this work to the other two (V.P. 1, 2, 61, 62, 63, 67). (12) There is catholicity of the application of theistic principle in treating the supreme God as displaying His presence as the deity of learning (ThakkiNaamuurthi), as Muruka, as Tirumaal in rivers, and as Tirumaal, Civa and Murnka on hills (4:66-73). (13) Pulh, the vehicle of Tirumaal is graphically described and as having snakes as ornaments all over his body, a description not to be traced to Sanskrit sources (4:36-48). (14) Balaraama is specifically mentioned as Aathi cetha in descent (15:18), (15) When the milky ocean was churned by the Lords and demons to get nectar, Vaasuki, the king of serpents was used as a rope twined around the Mandara mountain (Bhagavata 8:7-1). In another context, Aathi ceta is mentioned to have been used as a rope (Pari Tirattu 1:64–72). (16) The hill, which is chosen by the Lord for His stay so as to be within the easy reach of His devotes, is to be respected and worshipped as the Lord Himself (15:29–37, 46-48). This aspect of worship seems to have gained prominence in later days mainly due to this Tamil tradition. (17) Following the ritualistic tradition represented in the Sanskrit texts, Tirumaal is identified with every part of the sacrifice (2:58–68). (18) In one context however, a mistake seems to have crept in (3:31–32). The demon whom Mayon killed was called Kecin. The Lord won the appellation Kesava. The word Keca which means hair on the head does not appear to have formed part of the word Kecin while referring to the demon. Or, it is quite possible that the Tamil author finds a reference to the thick

hair on the head of the demon who assumed the form of the horse while he came rushing to attack Mayon.

It is found that here in the Paripaatal, the concept of the Deity as treated in the Sanskrit sources is kept up. There is no reference to any particular system of philosophy. Curiously enough, there is no mention of Tirumaal in His descent as Rama. There is practically no reference to any incident or any character mentioned in the Ramayana. While some other decents, as recorded in the PuraaNas find reference here. why that of Rama is left out is not easily understandable.

தொல்காப்பியம் நிலைபெற்றது ஏன்?

டாக்டர் வ. சுப. மாணிக்கம்
அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம்

தமிழிலக்கிய வரலாற்றில் தொல்காப்பியத்திற்கு ஒரு தனிச் சிறப்பு உண்டு. இன்றுள்ள எல்லா இலக்கியங்களும் இலக்கணங்களும் கூடுதலாகவோ குறைவாகவோ தொல்காப்பிய ஆதிக்கம் உடையன. காலம் பின்னே செல்லச்செல்ல அதன் சார்பு மிகுதி. கடந்த நாலைந்து நூற்றாண்டுகளாக அதன் ஆதிக்கம் குன்றியிருந்தாலும், இந்நூற்றாண்டில், ஊக்கம் உடையான் ஒடுக்கம் போல, மீண்டும் வீறு கொண்டு எழுந்திருக்கின்றது. இது தமிழ் வளர்ச்சிக்கு நற்குறி.

தொல்காப்பியம் இலக்கண நூலாதலின் இலக்கியத்தைக் காட்டிலும் ஆதிக்கம் செய்து வருகின்றது. அகமும் புறமும் தமிழுக்கே உரிய பொருளிலக்கியங்கள் என்று கருதப்பட்டமையின், அவற்றைப் புரிந்து கொள்வதற்குத் தொல்காப்பியக் கல்வி வழி வழி இன்றியமையாததாயிற்று. இப்பெற்றியைச் சங்க கால இடைக்காலப் புலவோர்கள் நன்கு உணர்ந்திருந்தனர். மாணாக்கர்க்கு உணர்த்தவும் செய்தனர். சங்கச் சில பாடல்கள் தொல்காப்பிய இலக்கணத்துக்கு எடுத்துக்காட்டாக யாக்கப்பட்டன என்று கருத இடமுண்டு. 'பல்சான்றீரே பல்சான்றீரே' (புறம். 195) என்ற நரிவெரூஉத் தலையார் பாடலும், 'இனி நினைந்து இரக்கமாகின்று' (243) என்ற தொடித்தலை விழுத்தண்டினார் பாடலும், ''நரம்பு எழுந்து உலறிய நிரம்பா மென்றோள்' (278) என்ற நச்செள்ளையார் பாடலும் சில வஞ்சினப் பாடல்களும் இவ்வாறு தோன்றியன போலும்.

வள்ளுவர் இளங்கோ சாத்தனர் திருத்தக்கதேவர் முதலான இலக்கிய நூலாசிரியர்களும், ஐயனரிதனர் நாற்கவிராச நம்பி பவணந்தி அமிதசாகரர் முதலான இலக்கண நூலாசிரியர்களும் தொல்காப்பிய நீந்திகள் என்பது வெளிப்படை. இளம்பூரணர் சேனவரையர் பேராசிரியர் தெய்வச்சிலையார் நச்சினர்க்கினியர் முதலான உரையாசிரியர்கள் தொல்காப்பியச் செம்படவர்கள். தொல்காப்பியம் ஓர் இபக்கநூல் என்பதும், பின் வந்த மூலாசிரியர்களும் உரையாசிரியர்களும் அவ்வியக்கத்தைப் போற்றி வளர்த்துள்ளனர் என்பதும் தமிழ் வரலாற்றில் தெளிய வேண்டிய ஒரு கருத்து.

தழுவுநடை :–

தொல்காப்பியம் தோன்றிய நாள் தொட்டுப் புகழோடு இயங்கி வருவதற்கு ஏது என்னே? இலக்கணம் கூறுவதில் தொல்காப்பியர் மேற்கொண்ட தழுவுநடை என்பது என் கருத்து. மனித சமுதாயம் வளர்ந்து கொண்டே மாறுபடும், மாறுபட்டுக் கொண்டே வளரும். சமுதாயம் மாறிக்கொண்டு செல்லுவது போல, அச்சமுதாயத்துக்கு உரிய மொழியும் மாறிக்கொண்டு தான் செல்லும். குழந்தை எவ்வளவு ஊட்டம் பெற்றலும், அது பிறந்த காலத்து உடனமைந்த முக்கியமான உடற்கூறுகள் மாறுபடுவதில்லை ஒவ்வொரு குழந்தைக்கும் இஃது இயற்கை. அது போல ஒவ்வொரு மொழிக்கும் மாருச் சில பிறப்பியற்கைகள் உண்டு. அந்த இயற்கையில் கைவைப்பின் அம்மொழி கெட்டு விடும் அவ்வியற்கை கெடாது வரும் மாறுபாடுகளும் இயற்கையேயாகும். தொல்காப்பியர் மொழியின் நிலையியற்கையையும் அதற்குமேல் வரும் செயலியற்கையையும் செவ்வன் அறிந்தவர். வழிவழி வரும் செயலியற்கைகளைத் தழுவிக் கொள்ளாவிட்டால் நிலையியற்கையும் கெட்டுவிடும் என்பதனைத் தெரிந்தவர் ஆதலின் எதிர்கால வளர்ச்சிகளைத் தழுவிக் கொள்ளும் தழுவு விதிகள் பல யாத்தார். இந்நெகிழ்வு விதிகளைப் புறநடை என்று சொல்லுவர் இலக்கணத்தார். அவை புறநடையல்ல. மொழியைத் தடை செய்யாது காக்கும் புரநடை என்று மதிக்க வேண்டும். பழையன கழிதலும் புதியன புகுதலும் புறநடையல்ல. 'வழுவல' என்றதன் கருத்து அதுவும் ஓர் இயற்கை என்பதாம்.

தழுவுநூற்பாக்கள்

1. எழுத்ததிகாரம்

ஈறியல் மருங்கின் இவையிவற் றியல்பெனக்
கூறிய கிளவிப் பல்லா றெல்லாம்
மெய்த்தலைப் பட்ட வழக்கொடு சிவணி
ஒத்தவை யுரிய புணர்மொழி நிலையே. (171)

உணரக் கூறிய புணரியல் மருங்கின்
கண்டுசெயற் குரியவை கண்ணினர் கொளலே. (405)

கிளந்த வல்ல செய்யுளுள் திரிநவும்
வழங்கியல் மருங்கின் மருவொடு திரிநவும்
விளம்பிய இயற்கை வேறுபடத் தோன்றின்
வழங்கியல் மருங்கின் உணர்ந்தனர் ஒழுக்கல்
நன்மதி நாட்டத்து என்மனார் புலவர். (483)

2. சொல்லதிகாரம்

கிளந்த வல்ல வேறுபிற தோன்றினும்
கிளந்தவற் றியலான் உணர்ந்தனர் கொளலே. (602,781)

அன்ன பிறவும் கிளந்த வல்ல
பன்முறை யானும் பரந்தன வரூஉம்
உரிச்சொல் எல்லாம் பொருட்குறை காட்ட
இயன்ற மருங்கின் இனைத்தென அறியும்
வரம்புதமக் கின்மையின் வழிநனி கடைப்பிடித்து
ஓம்படை ஆணையிற் கிளந்தவற் றியலான்
பாங்குற உணர்தல் என்மனார் புலவர். (879)

கடிசொல் இல்லை காலத்துப் படினே. (935)

செய்யுள் மருங்கினும் வழக்கியல் மருங்கினும்
மெய்பெறக் கிளந்த கிளவி யெல்லாம்
பல்வேறு செய்தியின் நூனெறி பிழையாது
சொல்வரைந் தறியப் பிரித்தனர் காட்டல். (946)

3. பொருளதிகாரம்

மரபுநிலை திரியா மாட்சிய வாகி
விரவும் பொருளும் விரவும் என்ப. (961)

செய்யுள் மருங்கின் மெய்பெற நாடி
இழைத்த இலக்கணம் பிழைத்தன போல
வருவவுள வெனினும் வந்தவற் றியலான்
திரிபின்றி முடித்தல் தெள்ளியோர் கடனே. (1499)

சொல்லிய வல்ல பிறவவண் வரினும்
சொல்லிய வகையான் சுருங்க நாடி
மனத்தின் எண்ணி மாசறத் தெரிந்துகொண்டு
இனத்திற் சேர்த்தி உணர்த்தல் வேண்டும்
நுனித்தகு புலவர் கூறிய நூலே. (1610)

இவை போன்ற தழுவு நடை நூற்பா இன்னும் பலவுள. 'அன்ன பிறவும்', 'கிளந்த வல்ல' என்ற தொடர்கள் தொல்காப்பியத்துப் பயின்று வரக் காணலாம். இயல்தோறும் அதிகாரந்தோறும் இடையேயும் தழுவு நடை அருகு வருதலின், நீண்ட எதிர்கால உணர்வொடும் மொழிவளர்ச்சியைக் காலந்தோறும் ஏற்றுக் கொள்ளும் நோக்கொடும் தொல்காப்பியர் நூல் யாத்தனர் என்பது தெளிவு. ஓர் எடுத்துக்காட்டு :

எல்லா மொழிக்கும் உயிர்வரு வழியே
உடம்படு மெய்யின் உருபுகொளல் வரையார் (140)

உடம்படுமெய் பற்றிய இந்நூற்பா எவ்வளவு நெகிழ்வினது? 'வழக்குப் பயிற்சி நோக்கி இ ஈ ஐ ஈறுகள் யகர உடம்படு மெய் பெறும்: அல்லன வெல்லாம் வகர மெய் பெறும்' என்பர் இளம்பூரணர். ஏகாரம் யகரம் வகரம் இரண்டும் பெறும் என்றனர் நச்சினார்க்கினியர். திராவிட மொழிகளை ஒப்பு நோக்கிய கால்டுவெல் 'என்னமோ' என மகர மெய்யும் 'காட்டின' என னகர மெய்யும் உடம்படுக்கும் என்பர். இவ்வாறு சொல்லப்படும் உடம்படு மெய்களையெல்லாம் தழுவிக் கொள்ளும் வகையில் மேலே நூற்பா அமைந்திருக்கின்றது. உடம்படுமெய் என்று கூறினாரேயன்றி இன்ன மெய்கள் என்று கூறிற்றிலர். விண்வத்துக் கொட்கும் எனச் சிறுபான்மை புள்ளியீறும் உடம்படுமெய் கொள்ளும் என்பர் நச்சினார்க்கினியர். வருமொழி உயிரீறாக வேண்டும் என்று கிளந்தாரேயன்றி, நிலைமொழிக்கு அவ்வாறு கூறவில்லை. எல்லா மொழிக்கும் என்ற தழுவுநடை புள்ளியீற்றையும் உட்கோடல் காணலாம். சேர்த்துச் சொல்லும்போதுதான் புணர்ச்சிகள் ஏற்படும். காலம் இடையிட்டுச் சொல்லுங்கால் புணர்ச்சி கட்டாயமில்லை. இடி இடித்தது, மா அரைத்தான் என உடம்படு மெய் இன்றியும் வரலாம். 'வரையார்' என்பதனால் உடம்படு மெய்கோடல் ஒரு தலையன்று எனப் பூரணரும் இனியரும் நெகிழ்வு நிலையை எடுத்துக் காட்டுவர். எனவே இவ்

வொரு நூற்பாவில் மூன்றிடங்கள் தழுவியலாக இருப்பது நினையத்தகும்.

உரையாசிரியர்கள்

தொல்காப்பியர் தழுவு நடை மேற்கொண்டார் என்பது சிறப்பு. அதனினும் சிறப்பு அவ்விலக்கணத்தது தொல்காப்பியம் என்பதனைக் கண்டு அதற்கேற்ப உரையெழுதினர்கள் உரையாசிரியர்கள் என்பது. உரைகள் தொல்காப்பிய ஆலமரத்தின் விழுதுகள். இதனால் இத்தொன்னூல் நிலை பெறுவதாயிற்று. தொல்காப்பியம் என்ன, முன்னூல்கள் பல இடைக்காலத்து அழியாது இன்றுவரை நின்று வரக் காரணம் உரைத்தொடர்பேயாம். தமிழ் வரலாற்றில் மூல வரலாறு உரை வரலாறு என இரு கூறுகள் உள. பின்னது முன்னதற்கு நிகரானது, தாழ்ந்ததன்று. மூலாசிரியர்கள் ஒப்ப உரையாசிரியர்களையும் போற்றுவது தமிழ் மரபு. மகத்துவம் வாய்ந்த அகத்தியன், ஒல்காப்புலமைத் தொல்காப்பியன், தெய்வப்புலவன் திருவள்ளுவன், பல்கலைக் குரிசில் பவணந்தி என்றாற்போல, உளங்கூர்கேள்வி இளம்பூரணர், ஆனாப் பெருமைச் சேனாவரையர், உச்சிமேற் புலவர் கொள் நச்சினார்க்கினியர் என வரும் சிறப்புப் பெயர்க்கிளவிகளே சான்று. இடைக்காலம் என்பது உரைக்காலம் அன்று; தொன்னூல்களை உரையென்னும் கயிற்றாற் பிணித்த உயிர்க்காலம்.

ஒரு நாட்டுக்கு ஒருகாலத்து அரசியலமைப்பு வகுப்பர். காலந்தோறும் சில மாற்றங்கள் வரும்போது, விளக்க வகையாலோ புதிய சட்டத்தாலோ திருத்தங் கொள்வர். இவ்வாறல்லது அடிக்கடி அரசியலமைப்பு வகுக்கும் வழக்காறில்லை. அப்படி இருப்பின் அந்நாடு நாடெனப்படாது. அதுபோல மொழிக்கு இலக்கண நூல்களும் அடிக்கடி தோன்றுவதில்லை. தோன்றிய இலக்கண நூல் பன்னூற்றாண்டுக்கு இடம் கொடுப்பதாக அமைய வேண்டும். இங்ஙன் அமைந்தது நம் தொல்காப்பியம். அதனாற்றான் இடைச் சங்கத்தில் எழுந்த தொல்காப்பியம் கடைச்சங்கத்துக்கும் உரிய நூல் என்று இறையனார் அகப்பொருளுரை மொழியும். தத்தம் புதுநூல் வழிகளால் புறநானூற்றுக்குத் துறை கூறினாரேனும், அகத்தியமும் தொல்காப்பியமுமே தொகைகளுக்கு நூல் எனவும், இத்தொடர்நிலைச் செய்யுள் (சிந்தாமணி) தேவர்

செய்கின்ற காலத்திற்கு நூல் அகத்தியமும் தொல்காப்பியமும் எனவும் குறிப்பர் நச்சினார்க்கினியர்.

தொல்காப்பியர் நூலின் இறுதியில் முப்பத்திருவகை உத்தி மொழிகுவர். உரை செய்வார் இவ்வுத்தி நெறிகளைப் பயன்படுத்தி மொழிநிலையை வெளிப்படுத்த வேண்டும் என்பது அவர் நோக்கம்.

சூத்திரத் துட்பொரு ளன்றியும் யாப்புற
இன்றி யமையாது இயைபவை யெல்லாம்
ஒன்ற வுரைப்பது உரையெனப் படுமே. (1603)

என்ற நூற்பாவினால் உரைசியாசிரியன் தன் கடமை விளங்கும். ஒரு நூற்பாவுக்குப் பொழிப்புரையெழுதிக் காட்டுந்தரும் அள வில் உரை முற்றுப்பெறுவதில்லை. உத்திகளின் வழி இயைந்தன வற்றை உய்த்துணர்ந்து காட்டி உரை வளர்ச்சி செய்ய வேண் டும். இது நூலாசிரியன் நம்பிக்கை.

தொல்காப்பியம் ஆழ வேரூன்றி அகலப் பரவியதற்கு உரை யாசிரியர்கள் காரணம். அதனைவிட அன்னோர் மேற்கொண்ட உரை முறைகள் பெருங் காரணம். இன்று வரும் தமிழாராய்ச்சி யில் உரையாசிரியர்கள் தகவிடம் பெறவில்லை. உரைகள் ஆசிரி யனது கருத்தைக் காணாதபடி செய்யும் தடைக் கற்கள் எனவும், அறிவியலாக எழுதப்பட்டவையல்ல எனவும், ஒருவரோடு ஒருவர் தருக்குற்றுக் கலாம் செய்து மறுத்துத் திரித்து எழுதிய வழக் குரைகள் எனவும், தங்காலக் கொள்கைகளையும் வழக்காறுகளை யும் இலேசினாலும் மிகையினாலும் கொண்டு வந்து புகுத்திய மறைகளே உரைகள் எனவும், உரைக்குறுக்கின்றி ஆசான் உள்ளத்தை மாணவரை நேரே காண விடுவதே முறை எனவும் உரைப்பழி அடுக்குவார் இன்று பலர். செய்யுட்களைப் பிரித்துப் படிக்கக்கூட வல்லாதபடி நற்றமிழரிடை தமிழ் என்ற ஒன்று வளர்ந்து வரும் இந்நாளில், உரையாசிரியர்கள் ஒதுக்கிடம் பெறு தல் இறும்பூதன்று. ஒழிவிடம் பெறவில்லை என்பது மகிழ்ச்சிக்கு உரியது. எழுதிய உரைகள் எல்லாம் தக்கன என்று யாரும் வாதிடார். யாவரும் இசையும்படி தகவுரை ஒருவரால் எழுத முடியும் என்று எவரும் எதிர்பாரார். உரைப்பூசல் நன்று; உரை யொதுக்கம் தீது. தொல்காப்பியப் பதிப்பு ஒரு தனி நூல் நிலைய

அளவுக்குப் பெருகும் வண்ணம் ஆக்கம் செய்தவர்கள் உரையாசிரியர்கள். இப்பணியில் நச்சினார்க்கினியரின் தொண்டு சாலப்பெரிது. இவர் ஒருவரே பல்லும் நாவும் போல இலக்கணவுரையாசிரியராகவும் இலக்கியவுரையாசிரியராகவும் இணைந்து விளங்கும் பெருமகன். இவர்தம் கலித்தொகை, பத்துப்பாட்டு, சிந்தாமணியுரைகள் தொல்காப்பிய அறிவின்றி விளங்கா. 'மருமகன் வலந்ததும் மங்கையாக்கமும்' (187) என்ற சிந்தாமணித் தொடருக்கு, ஆக்கம் - கிளவியாக்கம் போல் நின்றது எனவும், மங்கை அவனிடத்து அன்பை அமைத்துக் கோடல் எனவும் உரைப்பர் நச்சினார்க்கினியர். தொல்காப்பியத்தைப் புதுக் காப்பியமாக இலக்கியம் எங்கும் நடமாட விட்டவர் இவ்வினியர்.

உரைமுறைகள் :-

தொல்காப்பிய நிலைபேற்றுக்கு உரை முறைகள் பெருங் காரணம் என்றேன். அம்முறைகள் மூன்று:

1. நூற்பாவிற்கு ஏற்ற உரையெழுதியமையும் இயல்புரை.
2. உரையாசிரியர்கள் நூலாசிரியனுக்குப் பின் தங்காலம் வரை வந்த வழக்காறுகளை ஏற்ற இடத்தில் தந்து முடிக்கும் இயைபுரை.
3. உரையாசிரியர்கள் கால வயப்பட்டுப் புதிய கொள்கைகளை ஏற்றிக் கூறும் காலவுரை.

இயல்புரை :- இவ்வுரை முறைபற்றி வாதீடு இல்லை. பதவுரை பொழிப்புரை கருத்துரை சொல்லி நூற்பாவுக்கு ஒத்த உதாரணம் காட்டினால் போதும். இவ்வுரை எளிய உரைபோல் தோன்றினும் எல்லா நூற்பாக்கட்கும் இவ்வுரை எழுதிவிட முடியாது. ஆசிரியன் கருத்து இதுவெனத் தெளிவாகத் தெரிந்தால் இவ்வுரை வரைய முடியும். கருத்துக் காண்பதுதானே கடினம்.

இயைபுரை :- உரையெனத் தொல்காப்பியர் கருதுவது இவ்வுரையே. தழுவு நடையது தொல்காப்பியம் ஆதலின் ஒழி வழக்கையும் எழு வழக்கையும் அழிவழக்கையும் இழி வழக்கை

யும் எல்லாம் ஆய்ந்து தழுவ வேண்டிய நூற்பாவைத் தழுவிச் சொல்வது உரை வளர்ச்சி. ஓர் காட்டு.

"பெண்மை யடுத்த மகனென் கிளவியும்" (தொல்: 469) பெண்ணைப் பெண்மகன் என்று ஆண்பால்படச் சொல்லுகின்ற வழக்கை இத்தொல்காப்பிய அடி குறிக்கின்றது. இப்பகுதிக்கு வரைந்த உரை வளர்ச்சியைக் காண்போம்

(அ) இளம்பூரணர்:- புறத்துப்போய் விளையாடும் பேதைப் பருவத்துப் பெண்பாலாரைப் பெண்மகன் என்று வழங்குப.

(ஆ) சேனாவரையர்:- புறத்துப் போய் விளையாடும் பேதைப் பருவத்துப் பெண்மகளை மாறோக்கத்தார் இக்காலத்தும் பெண்மகன் என்று வழங்குப.

(இ) கல்லாடர்:- நாணுவரை இறந்தாள் தன்மையளாகிப் புறத்துப்போய் விளையாடும் பெண்மகளைப் பெண்மகன் என்பது முற்காலத்து வழக்கம். அதனை இப்பொழுது மாறோக்கத்தார் வழங்குவர். மாறோக்கம் என்பது கொற்கை சூழ்ந்த நாடு.

(ஈ) தெய்வச்சிலையார்:- விளையாடு பருவத்துப் பெண் மகளைப் பெண் மகன் என்றல் பண்டையோர் வழக்கு.

(உ) நச்சினார்க்கினியர்:- பெண்மகன் என்பது அத்தன்மையாரை அக்காலம் அவ்வாறே வழங்கினர் ஆயிற்று, இங்ஙனம் கூறலின்.

பெண்மகன் என்பது இளம்பூரணர் காலத்து நாடு முழுவதும் பரவலாக வழங்கியிருந்தது என்பதும், சேனாவரையர் கல்லாடர் காலங்களில் திசை வழக்காயிற்று என்பதும், சிலையார் இனியார் காலத்து அத்திசை வழக்கும் அருகிற்று என்பதும் பெறப்படும்.

தொல்காப்பியவுரைகளை இருவகைப்படுத்திக் கற்க வேண்டும் 1. தொல்காப்பியர் கால இலக்கணம். 2. உரையாசிரியர் கால இலக்கணம் என. இன்று நமக்கு இருவகை இலக்கணமும் வரலாற்று மொழியியலாகப் பட்டாலும், உரையிலக்கணம் என்பது உரையாசிரியர் காலத்துத் தன்மை மொழியியலாகும்.

நூற்பா வடிவில் அமையவில்லை, அவ்வளவே. இவ்வுரையிலக் கணங்கள் பலவற்றைப் பவணந்தியார் நூற்பித்துக்கொண்டார். மொழிக்கு முதலெழுத்துக்களைப் பற்றி உரை செய்கையில், சகடம் சையம் சட்டி சமழ்ப்பு சம்பு சள்ளை சௌரியம், ஞமலி யவனர் யுத்தி யூபம் யோகம் யௌவனம் என்ற புது வழக்குகளை உரையாசிரியர்கள் ஆய்ந்து கொள்ளுவதும் தள்ளுவதும் செய்வர். ஆய்தத்தின் முப்பாற் புள்ளியை இக்காலத்தார் நடுவு வாங்கி எழுதுவர் எனவும், அருகே பெற்ற புள்ளியை இக்காலத்தார் காலாக எழுதுவர் எனவும், மகரம் உட்பெறு புள்ளியை வளைத் தொழுவர் எனவும் நச்சினார்க்கினியர் தங்காலத்து வரிவடிவை வெளிப்படுத்துவர். சங்க கால முதற் தங்காலம் வரை வழக்கிலும் செய்யுளிலும் கழிந்தவற்றையும் புதுவதாகப் புகுந்தவற்றையும் ஆராய்ந்து காட்டிய உரைக் கூறுகள் எண்ணிறந்தன. அவற்றை யெல்லாம் காட்டற்கு இஃது இடமில்லை சுருங்கச் சொல்லின் புதிய இலக்கண நூல் தோன்றாக் குறையை இவ்வுரைகள் உரை நடை வடிவில் நிறைவு செய்தன. தமிழினத்தின் இலக்கண மனவொழுங்கை வழிவழி வளப்படுத்தின. இலேசினாலும் பிறவற் றாலும் தொல்காப்பியத்துக்கு மிகைபட எழுதினார்கள் என்று உரைச்சான்றோர்களைக் கேலி செய்ய வேண்டா. தழுவு நடை யுடையது தொல்காப்பியம் என்பதைக் கருத்திற் கொண்டும், மிகை என்பவை உரையாசிரியர் காலத் தன்மை மொழியியல் என்ற கருத்து வாங்கிக் கொண்டும் பார்த்தால், நகை பிறவாது, நன்றியே பிறக்கும்.

காலவுரை :– மூன்றாவதான காலவுரை என்பது உரையா சிரியர்கள் பிற்காலத்துத் தோன்றிய சமயக் கொள்கைகளையும் சமுதாயப் பழக்க வழக்கங்களையும் அயல்நெறிகளையும் காலக் கோட்பட்டுத் தொல்காப்பியத்தில் கொண்டு வந்து புகுத்திய கருத்து விளக்கம். இது வேண்டுமென்று வலிந்து செய்யப்படும் வல்லுரையன்று. கால ஆதிக்கத்தினின்றும் எழுத்தாளன் விடுபட முடியாத ஒரு சூழ்நிலையாகும். சில எடுத்துக் காட்டுக் கள்: 'வடவேங்கடம் தென்குமரி' என்ற பாயிர அடிக்கு எழுதிய உரைவிளக்கங்கள் :-

இளம்பூரணர்:- மக்கலத் திசையாகலின் வடக்கு முற் கூறப்பட்டது. பிற இரண்டெல்லை கூறாது இம்மலையும் ஆறும்

கூறியது, அவை தீர்த்தமாகலானும் கேடிலவாதலானும் எல்லாரானும் அறியப்படுதலானும் என்பது. நச்சினார்க்கினியர்: மங்கல மரபிற் காரியஞ் செய்வார் வடக்கும் கிழக்கும் நோக்கியும் சிந்தித்தும் நற்கருமங்கள் செய்வராதலின், மங்கலமாகிய வடதிசையை முற்கூறினர். இந்நூல் நின்று நிலவுதல் வேண்டி, தென்புலத்தார்க்கு வேண்டுவன செய்வார் தெற்கும் மேற்கும் நோக்கியும் கருமங்கள் செய்வாராதலின், தென்திசையைப் பிற் கூறினர். நிலங்கடந்த நெடுமுடியண்ணலை நோக்கி உலகம் தவஞ் செய்து வீடு பெற்ற மலையாதலானும் எல்லாராலும் அறியப் படுதலானும் வேங்கடத்தை எல்லையாகக் கூறினர். குமரியும் தீர்த்தமாதலின் எல்லையாகக் கூறினர். இவ்விரண்டினையும் காலையே ஓதுவார்க்கு நல்வினையுண்டாமென்று கருதி இவற் றையே கூறினர் சிவஞான முனிவர்: தமிழ் நாட்டிற்கு வடக்கட் பிற வெல்லையும் உளவாக வேங்கடத்தை எல்லையாகக் கூறினர். அகத்தியனார்க்குச் செவியறிவுறுத்த செந்தமிழ்ப் பரமாசாரி யனாகிய அறுமுகக் கடவுள் வரைப்பு என்னும் இயைபு பற்றி.

பனம்பாரனார் இயல்பாகக் கூறிய வடவேங்கடம் தென்குமரி என்ற திசையெல்லைக்கு எவ்வளவு விளக்கங்கள் நுழைந்து விட்டன. சிவஞான முனிவர் தமிழ் முருகன் வீற்றிருத்தலால் வேங்கடம் சிறந்தது என்று தெய்வமாற்றம் செய்குவர். 'நித்தம் தவஞ்செய் குமரி எல்லை வடமாலவன் குன்றம்' என்று பாரதியார் மங்கலதிசையை மாற்றியமைப்பர். 'குண கடல் குமரிகுடகம் வேங்கடம்' என்று நன்னூற் பாயிரம் மங்கலத்திசையை இறுதி யிற் கூறும்.

னகரம் வீடு பேற்றிற்கு உரிய ஆண் பாலை உணர்த்தும் சிறப் புடையது எனவும், தலைவன் தெய்வப் படிமங்களைக் காப்பதற் காகப் பிரிவான் எனவும், மணிமிடற்றந்தணனது சிவானுபூதியில் பேருலகம் தங்கிற்று எனவும், களவென்று ஓதப்படுகின்ற ஒழுக்கம் வேதவிதியாகிய தந்திரம் எனவும், நால்வரோடு அநுலோமர் அறுவரையும் கூட்டப் பதின்மர் ஆவர் எனவும் வரும் இளம் பூரணர் கருத்துக்கள் அவர் காலச் சார்புடையன.

அறிவு முதலியவற்றான் ஆண் மகன் சிறந்தமையின் ஆடூஉ அறிசொல் முற்கூறப்பட்டது எனவும், வடநூலொடு மாறு கொள்ளாமைக்கூறல் தொல்காப்பியரின் நோக்கம் எனவும் தமிழ்ச் சொல் வடபாடைக்கண் செல்லாது எனவும் வரும் சேனு வரையங்கள் அவர் காலச் சாயலுடைய. திருக்குறளுக்கு உரை வரைந்த பரிமேலழகரே பெண்ணியல்பால் தானாக அறியாமை யின், கேட்டதாய் எனக் கூறினார் என விளக்கம் செய்வரேல் காலக்கொள்கை யாரை விட்டது!

தங்காலக் கொள்கைக்கு மிகவும் இடங்கொடுத்துத் தொல் காப்பியத்தை வளைத்து உரையெழுதியவர் நச்சினார்க்கினியர். 'அறுவகைப் பட்ட பார்ப்பனப் பக்கம்' (1021) 'வேண்டிய கல்வி யாண்டு மூன்றிறவாது' (1134) என்று நூற்பாவின் உரைகள் சில சான்று.

கரணத்தின் அமைந்து முடிந்த காலை
நெஞ்சுதளை அவிழ்ந்த புணர்ச்சிக் கண்ணும் (1092)

என்ற கற்பியல் அடிகட்கு வரைந்த நச்சினார்க்கினியம் ஈண்டு எடுத்துக் காட்டும் நாகரிகம் உடையதன்று. பொருந்துமிடம் பொருந்தா இடம் என்று எண்ணாது கண்டவிடமெல்லாம் வருணம், சாதி, வேத வழக்கு, வேள்வி முதலிய கருத்துக்களை நச்சினார்க்கினியர் உரைப் போக்கிற் காணலாம். முற்றும் காலக் கோட்பட்டு எழுதப்பட்ட உரை இது. இதனால் இவ்வுரை இடைக்காலத்துக் கவர்ச்சியுடையதாய்ப் பரவலாயிற்று. தொல் காப்பிய நிலைபேற்றுக்கும் ஒரு துணையாயிற்று. இலக்கியவுரை கள் எழுதியும் காலக் கொள்கைகளைக் கைகடந்து தொல்காப்பிய உரையிடைத் தழுவியும் இத்தொன்னூலை நிலைபெறுத்தினார் நச்சினார்க்கினியர்.

காலவுரை பற்றி முடிவாக ஒன்று சொல்லுவன். தத்தம் காலத்தில் வந்த கோட்பாடுகளை அவையில்லாத முன்னூல்களில் ஏற்றிக் கூறல் உரையறம் அன்று. அங்ஙனம் கூற முயல்வதி னாலேதான் உரைகள் பல்குகின்றன. திருக்குறளுக்கு உரைகள் காலந்தோறும் பல முகிழ்க்கின்றன என்றால் அதற்குக் காலச் சார்பே காரணம். இந்நூற்றாண்டிலும் மீண்டும் இடைக்காலப் பிழைகளையே நாம் செய்துகொண்டிருக்கின்றோம். மேனாட்டுச்

செல்வாக்கும் பிறவழிக் காலப்போக்கும் கொண்டு தொன்னூல்களுக்கு விளக்கம் செய்து மக்களிடைப் பரப்புகின்றோம். திறனாய்விலும், மொழியாய்விலும், ஏன் சமயத் துறையிலுங்கூட, அயல்நெறிகளோடு ஒப்புமை காட்டிக் காட்டி உறவு கொள்கின்றோம். ஆதலின் காலவுரை தவிர்க்க முடியாத பிழை மரபு என்பதனை உணர்ந்து கொள்ள வேண்டும். காலவுரை அவ்வக் கால மக்கட்குக் கவர்ச்சி யுரையாக இருத்தலின், இப்பிழைமரபு முன்னூல்கள் நிலைப்பதற்கு மறை முகத் துணையாகின்றது. பொருந்தாது போகினும், எவ்வளவுக்கெவ்வளவு காலவுரை கலக்கின்றதோ அவ்வளவுக்கவ்வளவு அவ்வுரைப்பட்ட மூல நூல் நிலைத்துப் பரவும் வாய்ப்புப் பெறுகின்றது. ஆதலின் உரை முறை மூன்றனுள் ஒரு நூலை நிலை பெறுத்தும் ஆற்றல் காலவுரைக்கு உண்டு என்று துணியலாம்.

இலக்கிய வரலாற்றில் "பிறந்த தேதிகள்"

டாக்டர். மு. கோவிந்தசாமி
அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம்

இலக்கிய வரலாற்றில் கால ஆராய்ச்சி கால் ஆராய்ச்சியாக இருந்த காலமும் உண்டு பின்பு காலப்போக்கில் அஃதரை யாராய்ச்சியாக முக்கால் ஆராய்ச்சியாக ஆயிற்று. இன்று அது முழு ஆராய்ச்சியாக உண்மையொளியை ஓரளவு கண்ட ஆராய்ச்சியாக ஆகியுள்ளதெனலாம்.

ஆழ்வார்களின் பிறந்த தேதிகளை எடுத்துக்காட்டுவதே இக் கட்டுரையின் நோக்கமாகும்.

வைணவர்கள் திறம் பெறப் பரம்பரைகளை (வரலாற்றுக் குறிப்புக்களைத்) தொகுத்துவைத்துள்ளனர். குருபரம்பரை 3000–6000–12000 படிகள் என ஆசாரியர்கள் ஆழ்வார்கள் வரலாறுகளைத் தொகுத்துள்ளனர் கி பி 14-15. ஆம் நூற்றாண்டு களில் இப்பரம்பரைகள் தொகுக்கப்பட்டமையால் ஆழ்வார் களுக்கு 600-700 ஆண்டுகட்குட்பட்ட இக்குறிப்புகள் உண்மை யாகவும் ஆகலாம் 500-600 ஆண்டுகள் முற்பட்ட மொகலாயர் களின் வரலாறுகள் இப்போது நம்பத்தக்க வகையில் கிடைக் கின்றன. மற்றும் பெரியோர்கள் பிறந்த திதி நட்சத்திரங்களை ஆண்டு தோறும் நினைத்துக் கொண்டாடும் பழக்கம் மக்களிடம் கடைப்பிடியாக இருந்துள்ளது.

குறிப்பாகக் குருபரம்பரை 3000-படியில் ஆழ்வார்களின் பிறந்த ஆண்டு, திதி, நட்சத்திரம், பக்கம்முதலியன முறையாகக் கொடுக்கப்பெற்றுள்ளன. இராவ்பகதூர் சாமிக்கண்ணு பிள்ளை

யவர்கள் இந்திய ஒப்பீட்டுப் பஞ்சாங்கம் (Indian Ephemeris) ஒன்று தொகுத்துள்ளார். அதனில் கி. பி. ஏழாம் நூற்றுண்டி லிருந்து ஒவ்வொரு நாள் திதி முதலியவைக்கும் ஒப்பான ஆங்கிலத் தேதி கணிக்கப்பட்டுள்ளது. அப்பஞ்சாங்கத்தினை கொண்டு பொருத்திப் பார்த்து ஆழ்வார்களின் பிறந்த ஆங்கில ஆண்டு மாதம் நாள் கிழமைகளைக் கணிக்க முடிகின்றது.

ஆழ்வார்களின் வரிசையில் முதல் மூன்றுழ்வார்களுள் திரு மழிசைப் பிரானும் முதலில் நிற்கின்றனர் இவர்கள் நால்வரும் ஒரு முறை சந்தித்தமை பற்றிய குருபரம்பரையிருத்தலால் இவர் களை ஒரு காலத்தவராக்குவர். திருமழிசையார் "கொடுத்தளிக்க கோனே குணபரனே" என ஒரு குணபரனைக் குறிப்பது I மகேந்திர வர்மப் பல்லவனைக் குறிப்பதாகக் கருதுவது பொருத்தமேயாகும். அவ்வாருயின் இவர்கள் நால்வரும் கி. பி. ஏழாம் நூற்றுண்டில் வாழ்ந்துள்ளனர். ஆசிரியர் பலர் முதலாழ்வார்கள் மல்லை, விண்ணகரம் முதலிய பெயர்களை ஆண்டிருப்பது கொண்டு இவர்களைக் கி. பி. எட்டாம் நூற்றுண்டுக் குரியராக்குவர். கி. பி. ஆரும் நூற்றுண்டிலேயே முதல் நந்திவர்மன் இருந்துள்ளான். அவன் கட்டிய நந்திபுர விண்ணகரத்தை ஆழ்வார் பாடல் குறிப் பதால் அவர்கள் 6-7-ஆம் நூற்றுண்டிலேயே வாழ்ந்தவராவர். மாமல்லன், II நரசிம்ம வர்மனுக்குப் பின்பே மாமல்லபுரம் எனப் பெயர் வந்தது. எனவே 'மல்லை' யாட்சி ஏழாம் நூற்றுண்டின் பிற்பகுதி எட்டாம் நூற்றுண்டிற்குச் செல்லும் என்பது ஒரு கட்சி. மல்லை என்பது வளம், அது நரசிம்மனுக்கு முன்பும் வழக்கி லிருந்ததென்பதுமற்றொரு கட்சி. கோச்செங்கணுனைப் (கி. பி. 6-ம் நூற்றுண்டு) பாடிய பொய்கையாரும் பொய்கை யாழ்வாரும் ஒருவரே யாவர் எனவே இவர்கள் 6-7 நூற்றுண்டிற்குரியார் என்பது ஒரு கட்சி இவ்வாறெல்லாம் ஆழ்வார்கள் காலம் விவாதிக்கப்பட்டு வந்தது.

குருபரம்பரைப்படி இவர்கள் நால்வரும் ஒரே சித்தார்த்தியில் பிறந்துள்ளனர். முதல் மூவரும் ஐப்பசி மாதத்திலேயே தோன் றினர். திருமழிசை தை மாதத்தினர். முதல் மூவர் ஒருவர் மற்றவர்க்கு ஒரு நாள் பிந்தி திருவோணம் அவிட்டம் சதயம் ஆகிய நட்சத்திரங்களில் தோன்றினர். கி. பி. 539-ல் ஒரு சித்தார்த்தி ஆண்டு நிகழ்ந்துள்ளது. இவர்கள் அனைவரும்

நீண்டகாலம் (100 ஆண்டுகட்கு மேலும்) வாழ்ந்திருக்கக் கூடு மெனத் தெரிதலாலும் எட்டாம் நூற்றுண்டிற்குரிய ஆழ்வார் களுக்கு எவ்வகையிலும் முந்தியவர்களாதலாலும் இவர்களை 6-7-ஆம் நூற்றுண்டிற்குரியராகவே கொள்ளவேண்டியுள்ளது. குருபரம்பரை இவர்களுடைய திதி நட்சத்திரம் நாள் முதலிய வற்றைக் கொடுக்கவில்லை. மற்றும் ஒப்பீட்டுப் பஞ்சாங்கம் கி. பி. ஆறும் நூற்றுண்டுக்கு முறையாகத் தொகுப்பினைச் செய்ய வில்லை. எனவே திட்டமான நாட்கணிப்பை இம் முதல் ஆழ்வார் களுக்குக் காண்பதில் இதன் உதவி ஓரளவே கிடைக்கின்றது. மற்ற ஆழ்வார்களுக்கு இப்பஞ்சாங்கம் நன்கு பயன்படுகின்றது.

கி.பி. 8 ஆம் நூற்றுண்டைய ஆழ்வார்களுள் பெரியாழ்வார் நம்மாழ்வார் ஆகியோர் தேதிகளை (27-5-725;4-5-798) வரலாற் ருசிரியர்கள் எடுத்துக் காட்டிப் பேசுவதிலிருந்து இத்தகைய குறிப்பிட்ட தேதிகளைக் காணும் முயற்சி முன்பே இருந்தமை யறிகிரேம். பெரியாழ்வார் பாண்டியன் நெடுமாறன் என்பவனைக் குறித்துப்பாடுகிருர். அவன் கி பி 8. ஆம் நூற்றுண்டின் பிற்பகுதி யில் ஆண்ட பராந்தக நெடுஞ்சடையனுகக் கருதப்படுகிருன். மற்றும் குருபரம்பரையில் பெரியாழ்வார், நம்மாழ்வார், ஆண்டாள் ஆகியோரைப் பற்றிப் பேசும் பொழுது சீவல்லபப் பாண்டியனைப் பற்றிய குறிப்பு வருகின்றது. திவ்யசூரிசரிதம் இப்பாண்டியனை நம் மாழ்வாருடன் தொடர்புறுத்துகிறது. ஆண்டாள் வரலாற்றை ஆராயும் ஆசிரியர்கள் 'வெள்ளியெழுந்து வியாழம் உறங்கிற்று' என்ற தொடர்களையெல்லாம் மேற்கொள்ளுகின்றனர். நம்மாழ் வார் காலத்திற்கு வரகுணமங்கை, சீவரமங்கை ஆகிய விடங் களை அவர் பாடியிருப்பதே போதுமானது. சீவரமங்கலம் ஏற்பட்டதற்கே கல்வெட்டு சான்றுள்ளது. அப்பெயருடை மன்னர்கள் காலத்தேற்பட்டனவே அந்நகர்கள். இவற்றை யெல்லாம் கண்டும் சீனிவாசப் பிள்ளை போன்றவர்கள் ஏராள மான எளிய ஆதாரங்களை யெல்லாம் எடுத்துக்கொண்டு விரி வான ஆராய்ச்சிகளை நடத்தியுள்ளனர்.

பெரியாழ்வார் குரோதன, ஆனி, சுக்லபட்சம், ஏகாதசி, சுவாதி சேர்ந்த ஞாயிறன்றும் நம்மாழ்வார் வெகுதானிய, வைகாசி, சுக்கிலபட்சம் பௌர்ணமி விசாகம் கடக லக்கினம்

சேர்ந்த வெள்ளி யன்று பிறந்ததாகக் குருபரம்பரை கூறும். இவற்றிற்குரிய ஆங்கிலத் தேதிகள் முன்பே கொடுக்கப் பெற்றுள்ளன. ஆண்டாள் நள, ஆடி, சுக்கிலபட்சம் சதுர்த்தி பூரம் சேர்ந்த செவ்வாயில் 25—6—776 அன்று பிறந்ததாகத் தெரிகின்றது.

நம்மாழ்வாரையே ஆசிரியராகக் கொண்டவர் மதுரகவிகள். அவர் பிறந்தது ஈசுவர, சித்திரை மாதம் சுக்கிலபட்சம் சதுர்த்தசி சித்திரை சேர்ந்த வெள்ளிக்கிழமையில் 14—4—779 அன்று எனப்படும் திருமங்கை யாழ்வார் வைரமேகன் என்பவனைக் குறிக்கிறார். குலசேகரர் தில்லைத் திருச்சித்திரகூடத்தைப் பாடுகிறார். இக்கோயில் எட்டாம் நூற்றாண்டுப் பல்லவன் காலத்தில் (வைரமேகன் காலத்தில்) கட்டப்பட்டது. பல்லவ தந்திவர்மனே வைரமேகனாகக் குறிக்கப்பெறுகிறான். குருபரம்பரை இவன் பிறப்பினை நள, கார்த்திகை நட்சத்திரம், பௌர்ணமி, சேர்ந்த வியாழக்கிழமை என்கிறது. இந்நாள் 31—10—776 என்றாகின்றது.

'இழிகுலத்தவர் களேனும் எம்மடியார்களாகில்' எனத்தொண்டரடிப் பொடியாழ்வார் பாடுவதிலும் அரங்கவோ என்றழைக்கும் தொண்டரடிப் பொடியெனக் குலசேகரர் பாடுவதிலும் அப்பெயருள் குலமுடைய ஆழ்வார்களை மனதில் கொண்டுள்ளனர் எனக் கருதுகின்றனர். திவ்யசூரிசரிதம் (கி.பி. 1100-1200) குலசேகரர் நம்மாழ்வார் ஆகியோர் ஆண்டாள் திருமணத்தின் போது இருந்தவர்கள் என்கின்றது.

குலசேகரர் பராபவ, மாசி, சுக்கிலபட்சம் துவாதசி, புனர்பூசம் கலந்த வெள்ளியில் 29—1—706 அன்றும் தொண்டரடிப் பொடிகள் பராபவ, மார்கழி கிருட்டினபட்சம் சதுர்த்தசி கேட்டை கலந்த செவ்வாயில் 16—12—727 அன்றும் திருப்பாணாழ்வார் துன்மதி, கார்த்திகை, கிருட்டினபட்சம் திவிதியை ரோகிணி கலந்த புதனில் 7—11—781 அன்றும் தோன்றியுள்ளனர்.

முதல் நான்கு ஆழ்வார்களைப் பொறுத்தவரை இன்னும் தேதிவரையறை அறுதியாகக் கணிக்கவேண்டியுள்ளது.

PaaNTiya NeTunjcezhiyan the symbol of Justice

Dr. D. SINGARAVELU
Osmania University

Cilapathikaaram is a very great work of literature. There are some dark corners in this work which can be more appreciated only when proper light is thrown on them. In this research paper, I propose to discuss only two such instances to show the greatness of the PaaNTian King NeTunjcezhiyan who remained the symbol of Justice by noble deeds and sacrifice.

The first point to decide is "When and where KaNNaki met the PaaNTiyaa king, who was the symbol of Justice." The second point is "what is meant by fate and how far the fate affects the person. Regarding the first point, the author of this work says that the king was on "Arimaan eenhthiya amalhi when KaNNaki met him. (20 : 24).

While giving meaning for "Arimaan eenhthiya amalhi" Prof. VeengaTasaami nhaaTTaar says that the King was on "Cingam cumantha thavicu" in one place (p. 437) and in the introduction to Vazhakkurai kaathai, he says that the king was on "ariyaNai" which means the throne (p. 432). Arumpatha Uraiyaaciriyar in his commentary gives the meaning of the word 'thavicu" as "thaTukku" (414-37).

The King sits on the "cimmaacanam" when he attend his duties and at that time his queen is present besides the ministers. According to Prof. Nāttār and Dr. U. V. S. Aiyer he sits on the on the "Cimmaacanam" in the auditorium during the day time.

To find the idea of Ilhangoo aTikalh, we have to analyse the term "Arimaan eenhthiya amalhi" and find out the time when KaNNaki met the king as narrated by the author.

At the end of "Aaycciyar kuravai" Maathari left KaNNaki and went to the river Vaikai to take bath as usual. A lady, returned from the city, informed sad news that Koovalan was murdered by the King's men. They killed him because, he was considered as theif who stole the queen's anklet. When KaNNaki heard this she wept and cried out that her husband saw not at all a thief and that he went to the city for selling her own anklet. When the sad news reached KaNNaki, it was mid-day (18:16–17).

She, being a lady and a stranger to the city without proper guidance, found her husband's dead body at Sunset. In this context Ilhangoo aTikalh says that the lady who saw her beautiful husband in the morning, saw his dead body in the evening (19:35-38).

When she embraced her husband's dead body falling on the ground, the author says that she got the direction from her husband that she should remain. Immediately, the author says that she recollected her past dreams and decided to meet the King to find out the reason for Koovalan's murder. She stood up and went to the King's palace (19:72-75).

From this it is clear that KaNNaki immediately went to the palace after sunset and that she met the King immediately since the king permitted her to meet him. She stood before

him who was on "Arimaan eenhthiya amalhi". So according to the author, KaNNaki met the king in the earlier part of the night, and it was not the audience hall where the king would sit on the throne. But as I have shown already the commentators are of the opinion that the king was on his throne on the basis of their interpretation of the term, "Arimaan eenhthiya amalhi".

The term amalhi in Cilappathikaaram occurs in ten times and wherever it is used, it denotes bed only (14-126, 1-64, 6-170, 8-117, 22-139 etc.)

Ilhangoo atikalh describes amalhi as the place where the Chera queen slept. There he says that there is a cot (KaTTil) and on the middle portion of the cot there is amalhi and on that the queen is sleeping. From this, it is to be known that if one will fall, he will fall on the cot. This kind of amalhi was used by the PaaNTiya king fell from amalhi, he fell on the cot (KaTTil). The author further adds that his ministers and others assembled in a particular place in the next morning and waited for the King's arrival. The place they assembled was the audience hall where he would sit on the throne. The place he died was his house and he was on his bed, where KaNNaki met him.

To denote the throne Ilhangoo aTikalh used the term "mutai mutai kaTTil" (27:134) and not arimaan eenhthiya amalhi.

So it is well established that KaNNaki met the PaaNTiya king during night and at that time his wife, the queen alone was by his side.

Even in night when PaaNTiyaa king was not expected to meet people, he met KaNNaki. He heard her grievances and he sacrificed his life to establish Justice. Some may try to

prove that he acted upon the will of fate and he has no merit to be called the symbol of Justice. But the fate itself intervened in his life to prove to the world that he is the symbol of Justice. This is the second point I am going to elaborate. Ilhangoo aTikalh says that "Uuzh Vinai uruththu vanthu uuTTum". Interpreting this ATiyaarkku nhallaar says that the good and bad deeds done earlier or in previous birth will take a particular form and in that form will approach him and will make him undergo the result. For "UuTTum" he gives the meaning "nhukarvikkum". For uruththu he says "getting ripened". For this Prof. Nāttār gives the meaning as "bad deed done earlier will take form, in the same way will approach him and will make him to undergo the result". For "UuTTum" he gives the meaning "nhukarvikkum". For "uruththu he gives another meaning with anger". When we compare the interpretations of ATiyaarku nhallaar and Prof. Nāttār, we find that they differ from each other.

The commentators also differ from the author by giving the meaning "nhukarvikkum" which is equal to "UuTTuvikkum". "UuTTum is Pitavinai and uuTTuvikkum is eevalvinai". By using the term nhukarvikkum they meant that the fate will certainly yield its result. Their commentaries are grammatically incorrect. Now let me find out the idea of the author by analysing his words. The word uuTTum means it will feed. For this, the person who feeds and the person who is being fed, should co-operate. If the person who is being fed will not co-operate, feeding will not take place and so fate cannot have any effect. Now let us find out the meaning "Uruththu vanthu". The agreeable meaning for both the commentators is uruveTuththu vanthu. According to Ilhangoo aTikalh's words we get the following meaning. The bad deeds done earlier will take shape and will approach him and will feed him. The fate should be successful to achieve its aim.

The idea of Ilhangoo aTikalh is well supported by Tiruvalhlhuvar also (uul 10). Here Valhlhuvar says that even one acts carefully the fate goes before him. He uses the word munthutum. Munthutum means going before. It means that if a person wants to conquer fate it will try to conquer him. If he is a man of perseverance he will try to conquer it. So there will be continuous competition between him and fate. This is the idea expressed by Valhlhuvar. He clears the idea in another kutalh (aalvinai 10). For this the commentary says that the person who is always alert will conquer fate Now let us find out the meaning by analysing the word "Uppakkam". The man of perseverance will keep the fate at a distance which is neither far off nor nearer. He will not allow the fate to react even though he cannot destroy fate. So the above too kutalhs clearly express that the man of perseverance can avoid fate even though he cannot destroy it. So the author Iihangoo aTikalh in the words "Uuzhvinai" uruththu vanthu unTTum" clearly mentions that the fate will make shape or a figure and will approach the person to whom it belongs and will feed him if he is not alert. He also means that the fate can be avoided even though it cannot be destroyed.

KaNNaki was the lady who avoided fate. As per Niili's curse she should also die unnoticed and unhonoured after the murder of her husband like Niili. KaNNaki by her will-power and perseverance fought against it and proved that Koovalan was an innovent person. She also became the heroine of Cilappathikaaram. She thus remains in the minds of the people for ever. Saavithri also avoided fate and she brought back her husband's life by her perseverance and thus stands as a symbol of chastity. MaarkkaNTeeya is another example and he avoided fate by his alertness. All these evidences clearly show that fate can be avoided by perseverance and strong will power...

Contribution to the Saiva Siddhanta by the pontifical institutions

Dr. T. B. SIDDALINGAM
Banaras Hindu University, Varanasi-5

Saint Umaapathi was the last of the four Masters of the Saivaite religion. He had many disciples. One of them was Aru Namaccivaayar. His student wasCiththar Civappirakaacar, who initiated Namaccivaaya Muutthikalh. And this Namaccivaaya Muurthikalh founded the ThiruvaavaTuthurai aathiinam.

Another disciple of St. Umaapathi was maccuccеTTiyaar, author of njaanapuucaith thiruviruththam. This master initiated Kangkai meykaNTaar, whose disciple was ciikaazhi cittampala nhaaTikalh. He contributed thukalhatupootham, civappiraKaacaK-Karuththuraiccuuththiram and thiruccenthuuraKaval. His student was Thaththuvappirakaacar, the author of thaththuvappirakaa-cam. Another disciple of cittampala nhaaTiKalh was pazhuthai-KaTTi njaanappirakaacar, whose student was Kamalai njaanap-pirakaacar, the author of civaananthapootham, piracaathak-kaTTalhai, aththuvaakkaTTalhai, civapuucai akaval etc., His first iniate was kurunjaana campanhthar, who founded the tharuma-puram aathiinam, The religious pontiffs of two aathiinams, viz. thiruvaavaTuthurai and tharumapuram, continued spreading the Saiva Siddhanta knowledge through instruction and their small works on this system.

Thiruvaavaтuthutai aathiinam brought out 14 sastras and Tharumapuram produced 18 works and both the sets go under the title 'paNтaara caaththiram'. And the word 'panNтaaram' means 'excess of knowledge'.

Ampalavaana theecikar of thiruvaavaтuthutai aathiinam brought out 10 works on the Saiva Siddhanta. They are:

1. Thacakaariyam: As the name suggests the work deals with ten actions. It explains the pacunjaanam, paacanjaanam and pathinjaanam, the avaththais (keevalam, cakalam and cuththam) and also explains the difference between ciivanmuththi and paramuththi.

2. Canmaarkka ciththiar: This deals with the path of knowledge as explained in the Saastras. And also it differentiates this from the paths of cariyai, kiriyai and yookam on the one hand and the yooka system of other schools on the other.

3. Civaacciramaththelhivu: This explains the two types of Thiiтcai, one civatharumaaNi and the other ulakatharumaaNi. This work reasons out that the former is meant for the sanyasi and the latter for the house holder.

4. Ciththaanthappaxtotai: It compares the approach of deserving disciple to a qualified master to that of a lady love to her lover.

5. Ciththanhtha cikaamaNi: This work explains the nature of I-ness (akappattu) and my-ness (putappattu) and how to be rid of these two bonds and pursue the path of God.

6. Upaayanhiттai veNpaa: This deals with the methods which enable one to be rid of bonds and see the self and the Lord.

7. Niттai vilhakkam: Meditating on the Holy feet of the Lord is civanjaanam and that is fully explained in this work.

8. Upatheeca veNpaa : Speaks of the mental purification and of following the paths of cariyai, kiriyai and yookam and finally that of njaanam.

9. Athicayamalai : This is in praise of the author's preceptor, namaccivaaya muurthikalh. The author in this work wonders how the unlimited Grace of nataraaja was bestowed upon him, the undeserving one (as the author calls himself), through his spiritual preceptor.

10. Namaccivaayamaalai : This also is in praise of the preceptor. Besides these this author has writ.en civanjaanapoodaccinhthanai and puuppilhlhai aTTavaNai also.

ThaTciNaamuurththi theecikar has brought out another thasakaariyam (No. 11), which gives the gist of the 12 cuuththirams of the civanjaanapootham, a crisp explanation of the thacakaariyams and the greatness of those who have received the civaanupuuthi.

His second work is (No 12) UpatheecappaxtoTai. It speaks of the greatness of the author.

Cuvaaminhaatha theecikar's work is another thacakaariyam (No. 13). In this the author has classified the ten acts into two groups (fiive each) and says that five acts precede the initiation and the other five follow it. He has given at the end the 36 thaththuvams mentioned in the Siddhanta Sastra.

He has also written civanjaanapoothaccuurNikkoththu. His other works, viz., KaTampanhaatha puraaNam and thiruccenhthuurkkalampakam, also speak of siddhanta tenets.

Peeruur Veelappa theecikar was the author of Panjcakkarappaxtoтai, This work speaks of the greatness and grace of the preceptor of the author.

These fourteen works, grouped together and called the PaNTaara caaththiram, can be treated as the complementary works of the Siddhanta Sastras.

The thiruvaavaTuthutai maTam has also produced scholars who did excellent service to saivism by their literary contributions. A few of the names are:

1. carkkaraippulavar who wrote a commentary in thamizh on the Vedanta cudamani of Sankaracarya (sanskrit) on the Siddhantic lines.

2. Nhamaccivaayaththampiraan: He wrote commentaries on Vinaa VeNpaa and in colloboration with Veelappa theecikar on the Irupaa irupaxthu.

3. Civanjaana munivar is the greatest of these scholars. His commentary on the Civanjaana pootham is called the maapaaTiyam or thiraaviTa maapaaTiyam. He has produced a smaller commentary also (citturai) to the civanjaana-pootham. He commented upon the civanjaana ciththiyaar (cupakkam) too. He was a genius and a poet of the first order. His literary genius can be gleaned in his works, viz., KaanjcippuraaNam, Coomeecar muthumozhi veNpaa, Thiruvekampar anhthaathi, Thirumullaivaayil anhthaathi, Kulhath-thuurppathittuppaththanthaathi, Kalacaipathittuppaththan-thaathi, ilhacaippathittuppaththanthaathi, Kacciaanantha-ruththireecar pathikam, Thiruveekamparaananthakkalhippu, Cengkazhuneer vinhaayakar pilhlhaiththamizh, Amuthaambikai pilhlhaiththamlzh, AkilaaNTeecuvari pathikam etc., All these are full with Siddantic concepts. He was a prolofic writer. His polemical writings, such as ciththaanthamarapu kaNTanakaNTanam, 'eTuththu' ennum collukkiTTa vairakkup-paayam, Civa camavaatha urai matuppu etc., reveal his unlimitted and thorough knowledge of the other systems of philosophy. He was a grammarian of a very high order.

His commentary on the preface of the tholkaapiyam, edition of nhannuul with cangkaranamaccivaayar's commentary and the ilakkaNavilhakkaccuutaavalhi bring out his perfect knowledge of both the Sanskrit and Tamil grammars. He has translated many Sanskrit works into Thamizh. They-read like original writings. They are: Tarukka cangkirakam, AnnampaTTiiyam, Carvaathma campu's, Ciththaanthap pirakaacikai, Harathaththa's cullooka panjcakam and Appayya thiiTcithar's Civathaththuva viveekam. It was Civanjaana munivar, who for the first time, presented logically the system of Saiva Sidhdhanta in his commentary. Veethaantha theecikar said 'we come to know of the meanings of the Vedas from the writings of the Alwars'. This encomium can be aptly applied to Civanjaana munivar.

His disciple was Kacciyappa munivar, who was called the 'KaviraaTcaca'. His works, PuuvaalhuurppuraaNam, PeeruurppuraaNam, Vinaayaka puraaNam, Thiruvaanaikkaap puraaNam, ThaNikaippuraaNam etc., speak of the Siddhanta tenets...

Makaaviththuvaan MiinaaTchicundaram Pilhlhai of the last century was another genius that the ThiruvaavaTuthutai aathiinam has produced. His works, about a hundred and twenty, expound the tenets of this system. He wrote mostly Thala puraaNams...

The heads of the Tharumapuram aathiinam also contributed to the spread of the Saiva Siddhanta philosophy, by their writings. These works are also called the PaNTaara caaththiram But, unlike the name-sake of the ThiruvaataTuthutai aathiinam, this collection contains more than fourteen works. They are in fact, eighteen in number. The first eight were by Gurunjaana campanthar, the founder, himself. Thiruvampala theecikar wrote two. Thirunaavukkaracu cuvaamikalh contributed one and civanjaana theecikar six...

சங்க காலம்

டாக்டர் மெ. சுந்தரம்
மாநிலக் கல்லூரி, சென்னை

சங்க இலக்கிய நூல்களின் கால ஆராய்ச்சி, கடந்த ஒரு நூற்றுண்டுக்கு மேலாக நடைபெற்று வருகிறது. டாக்டர் கால்டுவெல் கி. பி. 9 அல்லது 10 ஆம் நூற்றுண்டே சங்க இலக்கிய காலம் என முடிவு கட்டினுர். சங்க நூல்களும் தொல்காப்பியமும் அச்சேருதிருந்த காலத்தில் தமிழின் தொன்மையை நிலை நாட்டும் இந்நூல்களைப் பாராத நிலையில் அவர் இங்ஙனம் முடிவு கட்டினுர். வானநூல் ஆராய்ச்சிக் குறிப்புக்களைக் கொண்டு திரு. L. D. சுவாமிக்கண்ணு பிள்ளை கி. பி. ஏழு அல்லது எட்டாம் நூற்றுண்டே சங்க இலக்கிய காலமென அறுதியிடுவர். இவை தவறுடையன எனத் திரு. K. G. சேஷ அய்யர் திருவாரூர் S. சோமசுந்தர தேசிகர் ஆகிய இருவரும் மறுத்துள்ளனர். திரு. மு. இராகவ அய்யங்கார் கி. பி. ஐந்தாம் நூற்றுண்டு தான் என்ற தம் கருத்தைச் சேரன் செங்குட்டுவன் என்ற நூலின் இரண்டாம் பதிப்பில் விலக்கிக்கொண்டார்.

சிலப்பதிகாரச் சான்று

செங்குட்டுவன் தன் தலைநகரமாகிய வஞ்சியில் கண்ணகிக்குக் கோயில் கட்டுவித்து, கடவுள் மங்கலம் செய்வித்த அன்று, இலங்கை மன்னன் கயவாகு அங்கு இருந்தான் (சிலம்பு 160-4). அவன் தன் நாட்டிற்குச் சென்று கண்ணகிக்குக் கோயிலமைத்து வழிபாடு செய்தான். அப்படிமம் கி. பி. 1830 இல் இலண்டன் கொண்டு போகப்பட்டு, இப்போது இலங்கைக்குக் கொண்டுவரப்பட்டிருப்பதாகத் தெரிகிறது (Selected Examples of

Indian Art, Plate 33) இலங்கையில் முதற் கயவாகுவின் காலம் கி. பி. 171-190 வரை என்று இலங்கை மகாவம்சம் கூறுகிறது. (P. 38). இக்காலமே சிலப்பதிகார காலத்திற்கான பிற சான்று களுடன் ஒத்துவருகிறது. கண்ணகிக்குச் சிலையெடுக்கச் சேரன் செங்குட்டுவன் வடநாடு நோக்கிப் படையெடுத்துச் சென்ற போது கங்கை யாற்றைக் கடக்க நூற்றுவர் கன்னர் உதவிய தாக வருகிறது. சாதவாகன மன்னர்களில் சிறந்தவராகிய ஸ்ரீயக்ஞசதகர்ணி என்பவரே கங்கையாறு வரை சிறப்புற ஆண்டவராதலின் அவரே, செங்குட்டுவனுக்கு உதவியவராதல் வேண்டும். சதகர்ணி என்பதே நூற்றுவர் கன்னர் என்று மொழி பெயர்க்கப்பட்டதென்று எளிதில் ஊகிக்கலாம் இந்த ஸ்ரீயக்ஞ சதகர்ணியின் காலம் கி. பி. 174 முதல் 203 வரையாகும். இச் சான்றும் மேற்காட்டிய சான்றுகளுடன் ஒத்து வருவதால் சிலப் பதிகார காலத்தை கி. பி. 2-ஆம் நூற்றாண்டு எனக் கொள்ளலா மன்றோ?

யவனர்களைப்பற்றிய சான்று

கிரேக்க உரோமர்களாகிய யவனர்களைப்பற்றித் தமிழ் இலக்கி யத்தில் காணப்படும் செய்திகளும், அந்நாட்டு யாத்ரிகர்களின் குறிப்புக்களும், தமிழகத்தில் கண்டெடுக்கப்பட்டுள்ள தொன்மை மிக்க யவன நாணயங்களும் ஒன்றுக்கு ஒன்று தொடர்புபடச் சான்றாக நின்று, சங்க இலக்கியக் காலத்தின் தொன்மையை நிலைநாட்டுகின்றன.

அகநானூற்றுப் பாடலில் (149) யவனர்கள் சேரநாட்டு முசிறித்துறை முகத்தில் வந்து, பொன்னைக்கொடுத்து மிளகுப் பொதிகளை ஏற்றிச் சென்ற விபரம் கூறப்படுகிறது.

இதனைப் பெரிபுளூஸ் என்ற நூலின் ஆசிரியராகிய யவன யாத்திரிகர், குறிப்பிடும் கீழ்வரும் பகுதியுடன் ஒப்பிட்டு உண்மை காணலாம்.

"Below the white Island (Thoovak-kal) commences the kingdom of Keprobotas (cheraputra) styled simurike (Tami lakam) the first mart of which is Naoora, then Tundis (Thondi) a large

village close to the shore, and next to these Moozisis (Muchiri) a flourishing place frequented both by the native vessels Artake (Aryakam) and by the Greeks from Egypt" (The Tamils 1800 Years Ago, p, 33).

இந்த பெரிபுளூஸ் என்ற நூல் கி. பி. 60 இல் தோன்றிய தாகும். மேலும் கி. பி. 77ஐச் சேர்ந்த பிளினியின் இயற்கை வரலாறு, சுமார் கி. பி. 150ஐச் சேர்ந்த தாலமியின் பூகோள விவரணம் ஆகியவற்றில் அவ்வெளிநாட்டு அறிஞர்கள் தமிழ கத்தைப் பற்றியும் அதன் வெளிநாட்டு வாணிகத்தொடர்புகள் பற்றியும் குறிப்பிட்டுள்ளனர். யவனர்களுடன் நம் நாட்டிற்கு வாணிகத் தொடர்பு மிகுதியாக இருந்தது. யவன நாட்டு நாணயங்கள் பல நம் நாட்டில் கண்டெடுக்கப்பட்டுள்ளன. "கி. பி. முதல் இரண்டு நூற்றாண்டுகளில் உரோமை வாணிகம் மிகப் பெருகியது. தென்னிந்தியாவிலுள்ள நகரங்கள் சில வற்றில் உரோமை நாட்டு வணிகர்கள் குடியேறினர்கள். உரோ மைப் பேரரசர் நீரோ கி. பி. 68 இல் இறந்த பின் இவ்வாணிகம் குன்றியது" என டாக்டர் K. K. பிள்ளை குறிக்கிறார். K. A. N. சாஸ்திரியும் இக்கருத்தினரே (The Pandyan Kingdom, p. 11).

இக்கருத்துக்களுக்கு ஏற்பப் பழந்தமிழகத்தில் யவனர்கள் வாணிக நிமித்தமாக வந்து குழுமி, மக்களுடன் கலந்தமையைச் சங்க இலக்கியங்கள் கண்ணாடிபோற் காட்டித் தெரிவிக்கின்றன. (பெரும்பாண் 31, புறம் 56, முல்லை 59-61).

பல்லவர் காலச் சான்று

கி.பி. 300-500 காலப்பகுதியில் தமிழகத்தை ஆண்ட பல்லவர் களப்பிரர் பற்றிச் சங்க இலக்கியத்தில் ஒரு குறிப்பு இன்மையால், சங்க நூல்கள் இவர்கள் காலத்திற்கும் முற்பட்டது எனலாம்.

இலக்கியச் சான்று

சமய கால இலக்கியம் கி. பி. 6 ஆம் நூற்றாண்டுக்குப் பின்னர் என்பது ஆழ்வார்கள் நாயன்மார்கள் கால ஆராய்ச்சி களால் உறுதிப்படுத்தப் பட்டுள்ளது. இச்சமய இலக்கியங் களில், சமயப் போராட்டங்களும் பூசல்களும் வசைகளும்

காணுகிற நாம் இத்தகைய பூசல்களினின்று எல்லாச் சமயங்களையும் ஒருங்கு நோக்கிச் சமமாகப் பாடியவையும் பிற சமயங்களைத் தாக்காதவையுமான காப்பியங்கள் தோன்றிய காலம் இதற்குச் சில நூற்றாண்டுகட்கு முன்பாக இருந்திருக்கலாம் என நம்பலாம். இனி இவ்வேறுபட்ட மதங்களின் குறிப்புக்களே இன்றி, அடிப்படை உண்மைகளை மட்டும் கூறிப்போவனவும், பெரும்பாலும் வாழ்வோடு ஒட்டிய அனுபவங்களையே படைப்பனவுமாகிய சங்க இலக்கியங்கள் இக்காப்பியங்கள் தோன்றுவதற்குச் சில நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னர்த் தோன்றியிருக்கக்கூடும் என்பது மனநூன்முறைக்கும் மொழிநூன்முறைக்கும் ஒத்த முடிபேயாகும்.

சமயகால நடை எளிமை காப்பிய காலத்தில் இல்லை. சங்க காலத்து அது இன்னும் 'இறுக்கம்' உடையதாயிற்று. வாழ்வியலும் புனைவும் என்று கொண்டாலும் சங்க காலத்து உண்மை வாழ்வியலே இலக்கியத்து ஆட்சி செய்தது காப்பிய காலம் வாழ்வியலுடன் புனைவுகளையும் படைத்துக் கூறியது. சமய காலத்து புனைவியலே மிகுதி. வடசொல்லாட்சி சங்க நூல்களில் 2%க்குக் குறைவு. அதிலும் பல சொற்கள் எம்மொழிக்குரியன என்று இன்னும் ஆராயத்தக்கன. காப்பியகாலத்து 10% வீதமும் சமய காலத்து இது 15 or 20% வரையும் மிகுந்து விரவியும் வருவதை நோக்கச் சங்க காலத்தின் தொன்மை மீண்டும் தெளிவடைகிறது, சமய காலச் சொற்கள் விரிவுடையன. உருபுகள் விரிந்து நிற்பன. காப்பிய காலத்தில் உருபுகள் விரிந்து நிற்கும் நிலையின் தொடக்க நிலையையே காண்கிறோம். சங்ககால நூல்களிலோ உருபு விரியாத ஓரசை, ஈரசைச் சொற்களே ஒவ்வொரு நூலிலும் 90% மேல் எடுத்தாளப்பட்டுள்ளன. எனவே இவ்விலக்கியங்களின் கருத்து, நடை, கற்பனை. சொல்லாட்சி போன்றவை கருதியும் சங்க நூல்களின் தொன்மையை நிறுவலாம்.

மோரியர் படையெடுப்புச் சான்று

மோரியர்களின் தென்னாட்டுப் படையெடுப்பைப் பற்றிச் சங்க இலக்கியங்களுள் நான்கு இடங்களில் குறிக்கப்படுகின்றன (அகம் 69, 251, 281, புறம் 175).

இப்பாடல்களில் இம்மோரிய மன்னர் வடுகர்களைத் துணைக்கு அழைத்துக் கொண்டு இடைநின்ற மலையைக் குடைந்து வழியமைத்துத் தென்னுடுநோக்கிப் போந்து கோசர்களுக்கு மோகூர் மன்னனை வெற்றிக்கொள்ள உதவினர். மோரியர் பற்றிய செய்திகளைப் 'பௌராணிகக் கருத்துக்கள்' என்று ச. வையாபுரிப் பிள்ளை எவ்வித ஆதாரமுமின்றியே மறுத்துள்ளார் (இலக்கியதீபம் 131-144).

திரு. K. A. N. சாஸ்திரியார் A History of South India என்று தாம் வெளியிட்ட நூலின் இரண்டாம் பதிப்பில் தம் கருத்தைக் கீழ்வருமாறு எழுதுகிருர்.

Mamulanar himself and other poets make further references to the Mauryas strongly tinged with mythology of the Concept of Chakravarti - the wheel Emperor. But these need not detain us or detract from the Value of the specific historical references in Mamulanar cited above (p 89).

இச்சான்றுகளில் வரும் மோகூர் தெளிவாகச் சேரநாட்டுப் பகுதியிலே இருந்த மோகூரைக் குறிக்கிறது எனக் கருதலாம். தொண்டி, முசிறி போன்ற ஊர்ப் பெயர்களும் பாண்டிய நாட்டில் இருந்தன போலவே சேர நாட்டிலும் இருந்தன. அசோகர் கல்வெட்டுக்கள் சித்தபுரி, ஏற்றகுடி என்னும் மேநாட்டுப் பகுதிகளில் காணப்படுகின்ற காரணத்தாலும் அவர்கள் வெற்றி கொண்ட மோகூர் சேரநாட்டுப்பகுதியில் இருந்தமை பெறப் படுகிறது.

அசோகன் தமிழக அரசுகளைப்பற்றி அவனுடைய கல் வெட்டுக்களில் குறித்துள்ளான் (Rock Edict 213). கேரள, சோழ, பாண்டியர்களை அவன் நேச நாடுகளென அழைக்கின்ருன். இம்மூன்று நாடுகளுடன் சத்தியபுத்தரர் என்ற அரச இனத்தாரையும் சேர்த்துத் தன் நேச நாடுகளில் அவன் குறிப்பிடுகின்ருன். மூவேந்தரைப் பற்றியே அறிந்திருக்கும் நாம் இச் சத்திய புத்தரர் யார் எனத்திகைக்கிருேம். இவர்களே, 'ஒன்று மொழிக்கோசர்' வாய் மொழிக்கோசர், என்றெல்லாம் அழைக்கப்படும் கோசர்கள் ஆவார்கள். இக்கருத்தை K. K, பிள்ளை

அவர்களும் ஒப்புக்கொள்கிருர்கள். வாய்மொழிக்கோசர்களுக்கு உதவியாக மோரியர் மலைமீது வழியமைத்துப் படையெடுத்துச் சென்றமை பற்றிய மாமூலனரின் அகப்பாடலுடன் இதே சத்திய புத்தரரைத் தம் தென்னுட்டு நேச நாட்டினருள் ஒருவராகக் குறிப்பிடும் அசோகன் கல்வெட்டுச் சான்றையும் ஒப்பிட்டுக் காண்பவர்க்குத் தமிழ் இலக்கியத்தின் பெருமையும் சரித்திரச் சான்ருகத்தக்க அருமையும் புலனுகும்.

இனி தென்னுட்டின் மீது படையெடுத்து வந்த மோரிய மன்னன் யாராக இருக்கலாம் என ஆராய்வோம்.

பல சரித்திரச் சான்றுகளை ஒப்பிட்டு நோக்கும்போது இப் படையெடுப்பு சந்திரகுப்தன் மகன் பிந்துசாரன் காலத்திலேயே நிகழ்ந்திருக்க வேண்டும் என உறுதிப்படுத்துகிறது. இவனை 'அமிதகதா' என்று யவன ஆசிரியர்கள் அழைப்பர். இதற்குப் பகைவர்களை அழிப்பவன் என்று பொருள். திபெத்திய வரலாற்று அறிஞர் தாரநாதா இவனைப்பற்றி "Bindusara made himself master of all the territory between the eastern and western sear" என்று கூறுகிருர். இது தென்னுட்டை அவன் வெற்றிகொள்ளச் சென்றமையைச் சுட்டுகிறது எனவும் சிலர் கருதுகின்றனர். எனவே பிந்துசாரன் காலத்திலேயே மோரியப் படையெடுப்பு நடைபெற்றது என்பது பொருந்துவதாகும். இவன் காலம் கி. மு. 300-272.

இவனது காலத்தில் தெற்கே படையெடுத்து வரும்போது, கோசர்களை நட்பரசர்களாக ஆக்கிக் கொண்டான். கோசர்கள் துளு நாட்டிற்கு உரியவர்கள் (அகம்). கோசர்கள் தாம் நெடு நாட்களாகப் பகைத்திருந்த சேரநாட்டு மோகூர் மன்னன் மீது படையெடுக்க விரும்பினர். அவர்கள் வேங்கடமலைத் தொடர் வழியாக வழியமைத்துக் கொண்டு தெற்கே வந்து மோகூர் மன்னனுடன் போரிட்டனர். வேங்கட மலையில் வாழ்ந்த 'புல்லி" என்ற மன்னனுல் ஆதரிக்கப்பட்டு வாழ்ந்த மாமூலனர் இச் செய்திகளை அறிந்து மோரியர்களை நேரே கண்டிருக்கக் கூடிய வாய்ப்பினை பெற்றிருந்தார்.

மாமூலனார், மோரியர்களுக்கு முந்திய அரச பரம்பரையின ராகிய நந்தர்களைப் பற்றியும் குறிப்பிடுகிறார் (அகம்). எனவே வம்பமோரியர் பிற்காலகுப்தர்களைக் குறிக்காது தமிழகத்தில் புதிதாக வந்த மோரியர் என்றே பொருள்படும் 'வம்பவடுகர்' என்ற சங்க வழக்கம் காண்க.

எனவே மாமூலனார் காலம் பிந்துசாரன் காலமாகிய கி. மு. 272க்கு முன்னரும் கி. மு. 300க்குப் பின்னரும் உள்ள காலமாக இருக்கவேண்டும். இந்திய வரலாற்று நூல் ஒவ்வொன்றிலும் அரசாட்சிப் பரம்பரையை நந்தர்களில் தொடங்கி, அடுத்து மோரியர் களைப்பற்றி எழுதுவர். இவ்விரு திறத்தாரையும் தெளி வாகக் குறிப்பிடும் மற்ற புலவர்களுடன் மாமூலனார் இவர்களைப் பற்றி மிகத்தெளிவாகக் கூறுகிறார். எனவே இவரது காலம் ஏறத்தாழ கி. மு. 300 எனக்கொள்ளுதல் தவறின்று.

எனவே, சங்க காலம் கி. மு. 300-க்கும் முந்திய தொன்மை உடையது. இக்காலத்தே இவ்வளவு தெளிந்த கருத்துள்ள பாடல்களைத் தருமளவு மொழிவளம் பெற இதற்கு முன் எத் துணையோ நூற்றாண்டுகள் தமிழ்மொழி நடைமுறையில் வளர்ச்சி பெற்று வந்திருக்கவேண்டும்.

The Philosophical and Metaphysical outlook of Thiruvalluvar

Thiru A. THIRUNAVUKKARASU
Poompuhar

Thiruvalhlhuvar was undoubtedly one of the great geniuses of the world. He is the venerated sage and law giver. His Thirukkutalh is one of the highest and purest expression of human thought. He formulates soverign morality and absolute reason. He is perfect in thought, in language, in poetry, and in the austere metaphysical contemplation of the great mysteries of the Divine Nature.

In regard to its philosophico-theological system taught in Kutalh, Hindus claim that its verses favour their dogmas with reference to the terms like Malarmicai Eekinan and Thaamarak-kaNNan. By the term "Malarmicai Eekinaan" Jains especially consider him their own. By the term Atavaazhi Buddhists claim Kutalh as belonging to their sect. Rev. G. U. Pope says, "Thiruvalhlhuvar's teachings is just as the study of Hinduism in the light of Cangaraa's reforms, combined with that of the Jain system in its later developments and of the Bhagavat Gita might have produced". He fixes the author's period between A. D, 800 and 1000. He arrived at a conclusion and says, "Christian influences were at the time at work in the neighbourhood, and that many passages are strikingly Christian in

their spirit. I cannot feel any hesitation in saying that the Christian scripture were among the sources from which the poet derived his inspiration".

This argument is sourceless. Tamil Scholars have put the author's date before 6th eentury A. D. 'Thirukkutalh is the earlist of the ethical maxims. This work propably came immediately after the Cangam period'. So Christianity has nothing to influence upon Kutalh.

Since condemnation of Flesh diet is advocated, Buddhists and Jains claim Kutalh as their own. But he was free from sectarianism. Since Jains and Buddihists are atheists Saiva Siddhantists claim Kutalh as their own.

'Hindus, Buddhists, Jains and Shaivas are each fond of asserting the sage belonged to their own particular persuasion. But if everyone of these religions can claim many of his teachings as its own, none of them can deny that they also belong to their rivals. Almost all the names by which Thiruvalhlhuvar refers to the Lord in his 1st Chapter, apply distinctively to the Buddha and to the Arhat of the Jains. But Jains have no creater of the Universe. Buddhists have only four principles of matter. Learned Scholars have concluded that Tirukkutalh is comman to all Philosophy and religions.

Thiruvalhlhuvar is an enlightened monotheist and obviously, an eclectic which is manifest in his choice of epithets describing God's attributes. In one of his poems, he says, 'If one proclaims that the worlds affirms are false, he receives a demon's name (850). Here the Existing of God is refered.

In the first Kutalh he says, "A Stands first among the letters, so the eternal God stands first". Here the author interprets the idea of the Supreme is the first impression of the world produces in the reflecting mind. This is also interpreted by the Siddhanta Literatures and Bhagavat Gita.

According to Vaihlhuvar God is pure Knowledge. In one of the songs God is called as, 'malarmicai eekinaan'. (Standing on flower). The Jain Deity Arugan is represented as standing on a Lotus flower. Perhaps the main idea here is the Omnipresence of Deity. In this poem he interprets, without decay in the world of relinguishment above all worlds He shall flourish.

According to Parimeelazhakar this term means, 'He who passes suddenly over the Lotus flower of the heart of those who think on Him with affection. The shape of the heart is said to be like a Lotus flower.

God is free from desires and aversion. 'He desires not, for there is no want to be supplied. He has no aversion, for nothing can enter these sphere of His being that troubles.

God is the ocean of Virtues, Beautiful and Gracious one, and so is called ·Atavaazhi AnhthaNan. According to Buddhists, 'Attavaazhi' means, 'the wheel of Buddha'.

He is also called as, 'ENkuNathaan" since He is having eight qualities. They have been in someway mentioned or referred to by the poet in the first eight couplets of the first Chapter. They are :- (i) Eternity, (ii) Omnipresence, (iii) Wisdom, (iv) Happiness, (v) Power. (vi) Purity, (vii) Immeteriality and (viii) Love.

Soul is different from body and it is eternal, encrusted by impurity. It sinks in the depths of ignorance which prevents it from knowing its true status as spiritual being. Taking on the body earned by its Karma the soul enters the world. The different organs of the body are useful to the soul in different ways. It promotes the salvation of the soul Valhlhuvar presents soul's difference from body in some Kutalhs. According to him all are born equal. All are one in circumstances of

birth. Diversities of works give each his special works. Here he contradicts from Gita which advocates inborn diversities.

Every soul is associated with a particular kind of body it deserves. Being embodied, its consciousness is limited by the conditions of the organs of knowledge and the body it possesses. The Soul's birth is due to its ignorance. Ignorance generates merits and demerits. It obscures the essential nature of soul and affinity with God. The meditation on God destroys ignorance. In Kutalh the importance of meditation is delt with. One can get anything he wishes if he does penance in this world (265).

To enter the realms above the powers devine, he has to kill, 'I' and 'Mine' (346). When the clings fall off and knowledge of truth is obtained (349) birth departs (358). Eor attaining the wishes, perception of the 'Five' must all expire and all possessions must be abandoned (343, 344). 'If one avoids lust and wrath and error pain shall be no more (360). When the desires are driven from Soul, it gains the blissful state (370). When doubts disperse, the soul is nearer to Heaven (356).

Self-Control leads to bliss. One who restrains his five sense organs like tortoise, obtains bliss in seven worlds (126).

When soul is liberated it dwells with bliss. Sorrow never assails, who have drawn nearer to the foot of Him (4) No false ideas of right and wrong can cloud, those who delight with fervent mind to praise the true and only Lord of Heaven and Earth (5). Unless men gain His feet, it's hard for mind to find relief from anxious pain and for getting birthless state (7). Those who pursue the path of his true law, will dwell in never ending bliss (6). The neverending bliss is described by Thirunhaavukkaracar in his Theevaaram (585).

In Kutalh, Hell and Heaven are described. The hill is called by him as, 'Irulh ceernhtha Innaa ulakam, (243). The world full of darkness). Those who have arulh (Love) will not enter the Hall. Soul with indulgence will be plunged in dark Hell (121).

The heaven is called as, 'Meelulakam' (222) and, 'Puththeelhulaku' (213). Theevars are dwelling there and they can do what they wish (1073). A woman who is true to her husband and a man who awaits anxiously for guests will enjoy the Heaven (59, 59).

The author used the term, 'Thenpulaththaar', which means, "those who have their dwelling in the south". So he interprets that, 'the ancestors live in the south'. 'This is almost a translation of Manu (iii72). The Hindu metaphysical terms 'Inhthiran' (The Lord of those in Heaven), 'Ceyyaalh' (Goddess of Wealth), 'Caavaamarunhthu' (Food of Immortality, are found in Kutalh (29, 84, 82).

Kutalh is the utterances of the great 'Master of the sentences'. His couplets are the choicest of moral epigrams, Thirukkutalh is a single perfect and uncomparable literature which stands beyond the limits of philosophy. 'It appears to us to bridge up the gulves between all creeds of the world. It is truly an, 'apple of gold in a network of silver', as said by G. U. Pope.

பரணியும் சந்தமும்

திரு. சுப. இராமநாதன்
அண்ணுமலைப் பல்கலைக்கழகம்

தமிழ் இலக்கிய வளர்ச்சியில் பிரபந்தங்களுக்கு ஒரு தனி இடமுண்டு. அவைகளில் ஒன்ருன பரணி இலக்கியத்தில் பல்வேறு வகையான சந்தங்களைப் பயன்படுத்தி யுள்ளார்கள்.

பரணியிலே கையாளப்பட வேண்டிய பாவினம் கலித்தாழிசை. கலித்தாழிசைக்கு யாப்பருங்கலக்காரிகை கூறுகின்ற விதி வருமாறு,

> " அடிவரை யின்றி யளவொத்து மந்தடி நீண்டிசைப்பிற்
> கடிதலில் லாக்கலித் தாழிசை யாகும்...
>
> [யா. காரிகை. 34]

இவ்விதியின்படி அளவொத்த அடிகள் இரண்டு வேண்டும். கடைசி அடி நீண்டு ஒலிக்கவேண்டும். ஓர் அடியில் இத்துணை சீர்கள் என்ற வரையறையில்லை. இன்ன சீர்கள்தான் இன்ன தளைதான் வரவேண்டுமென்ற கட்டாயம் இல்லை. புலவனுடைய திறமைக்கேற்பச் சீர்களைக் கூட்டியும் தளைகளை மாற்றியும் பல சந்த மாற்றங்களைக் செய்து கொள்ளலாம். இந்தச் சந்த மாற்ற சாலவித்தையினைத்தான் பரணி நூல்களிற் காண்கிருேம். அதில் விஞ்சி நிற்பது கலிங்கத்துப் பரணியாகும். அதனுலேயே "பரணிக்கோர்ஜெயங்கொண்டான்" என்ற சிறப்பினைப் பெற்று விடுகின்ருர் ஆசிரியர்.

கலிங்கத்துப் பரணிக்கு அதிற்காணப் பெறும் வர்ணனை, உவமை, பொருட் சிறப்பு ஆகியவைகளினுல் பெருமையுண்டு.

ஆனால் அந்நூல் நம்முடைய உள்ளத்தினைக் கவர்வது மேற் கூறியவைகளோடு, அதனுடைய சந்தச் சிறப்பாகும். அதன் உயர்வினையும் வேறுபாட்டையும் காணலாம்.

கலிங்கத்துபரணி மொத்தம் 585 தமிழிசைகளைக் கொண்டது. இந்நூலில் ஆசிரியர் 4. 5, 6, 7, 8, 10, 12, 16 சீர்களைக்கொண்ட பல்வேறு அடிகளைப் பயன்படுத்தியுள்ளார். ஒவ்வொன்றிலும் எத்துணை தாழிசைகள் என்ற விபரம் வருமாறு:

4	சீர்கள்	31+6+3+13+4=57 தாழிசை	[வகை -15
5	சீர்கள்	1	= 1 [வகை -11]
6	சீர்கள்	44+18+61+15+10+33+4+9+2+7+8 7+16	=234 [வகை-13]
7	சீர்கள்	50+1+18+7	=76 [வகை-4]
8	சீர்கள்	4+14+14+10+1+26+42+20+1	= 177 [வகை-9]
10	சீர்கள்	33	=33 [வகை-1]
12	சீர்கள்	3	=3 [வகை-1]
16	சீர்கள்	4	=4 [வகை1]
			தாழிசை 585

இந்நூலில் உள்ள 585 தாழிசைகளில் அளவடிமுதலாக எட்டு வகையான அடிகளைக் காண்கிறோம் (4 சீர்கள் முதல் 16 சீர்கள் முடிய). இனி ஒவ்வொரு பிரிவு அடியிலும் எத்துணை வகைகள் உள என்பதனையும் ஒவ்வொரு வகையிலும் எத்துணைச் செய்யுள் கள் உள என்பதனையும் மேலே காணலாம். எடுத்துக் கூட்டாக 4 சீர்கள் கொண்ட அடிகளில் 5 வகைகளையும் ஒவ்வொரு வகையிலும் எத்துணைச் செய்யுள்களுள என்பதனையும் மேலே காணலாம். [31+6+3+13+4=57] இக்கருத்தினைத் தெளிவாக்குதற்காக 4 சீர்கள் கொண்ட ஒவ்வொரு வகை அடியினையும் கீழே கொடுத்திருக்கிறது. சந்த வேறுபாட்டினைக் காணலாம்.

"ஒரு வயிற்றும் பிறவாது பிறந்தருளி யுலகொடுக்கும்
திருவயிற்ற தொருகுழவி திருநாமம் பரவுதுமே
[கடவுள் வாழ்த்து-3]

"மீனம்புகு கொடிமீனவர் விழியம்புக வோடிக்
கானம்புக வேழம்புகு மடவீர்கடை திறமின்
[கடைதிறப்பு-20]

"என்றுபல கூளிகளி ரைத்துரைசெய் போதத்
தன்றிமய வெற்பினிடை நின்றுவரு மப்பேய்
[பேய்முறைப்பாடு-9]

"என்று கூறலு மானவன் மந்திரி
யொன்று கூறுவன் கேளென் றுணர்த்துவான்
[காளிக்குக் கூளி கூறியது-67]

"கொலையினிற் படுகரிக் குழிசியுட் கூழினுக்
குலையெனக் குதிரையி னுதிரமே சொரிமினோ
[கூழடுதல்-18]

இதேபோன்று மற்ற சீர்களைக் கொண்ட அடிகளிலும் சந்த வேறு பாட்டினைக் காணலாம். ஆக இந்நூலில் உள்ள 585 தாழிசை களில் அளவடி முதலாக 8 வகை அடிகளையும் ஒவ்வொரு வகை அடியிலும் பலவகைச் சந்தங்களாக மொத்தம் 35 சந்தங் களையும் [5+1+13+4+9+1+1+1=35] பார்க்கின்றோம். இனி நூல் முழுதும் ஆசிரியர் அடிக்கடி சீர்கள் வேறுபட்ட அடிகளை மாற்றிக்கொண்டு செல்கின்றார். ஒரே எண்ணிக்கையுள்ள சீர் களைக்கொண்ட அடிகளைப் பயன்படுத்தும்போதும் அத்தகைய அடிவகையினுள்ளேயே சந்தம் வேறுபட்ட அடிகளைக் கையாளு கின்றார். அங்ஙனம் பார்த்தால் இந்த 585 தாழிசைகளில் ஏறத் தாழ 132 இடங்களில் சந்தத்தினை மாற்றுவதைக் காணலாம். சராசரியாக 4 அல்லது 5 தாழிசைகளுக்கு ஒருமுறை தாழிசை களில் சந்தம் மாறுகின்றது எனலாம். படிக்கின்றவர்களுக்கு சந்த மாற்றத்தினாலும், இனிய சந்தத்தினாலும், சோர்வு ஏற்படு வதில்லை. மேற்கூறிய கருத்தினைக் கீழ்க்கண்ட எடுத்துக்காட் டின் மூலம் தெளிவாகக் காணலாம். இந்நூலில் கடவுள் வாழ்த்து என்ற பகுதியில் 20 தாழிசைகள் உள. இத்தாழிசைகளில் 4, 6, 7, 8 சீர்களைக் கொண்ட அடிகளைக் காண்கின்றோம். இவ்வடி களில் 6 சீர் அடிகளில் 2 வகைச் சந்தங்களையும் 8 சீர்அடிகளில்

2 வகைச் சந்தங்களையும் பார்க்கின்றோம். ஆகக் கடவுள் வாழ்த்துப் பகுதியில் மேற்குறிப்பிட்ட 4 விதமான (4, 6, 7, 8) சீர்களைக் கொண்ட அடிகளையும் மேற்குறிப்பிட்ட 6 வகையான (4–1, 6-2, 7–1, 8–2) சந்தங்களையும் பார்க்கின்றோம். இந்த 20 தாழிசைகளில் 8 இடங்களில் ஓசையை மாற்றிவிடுகின்றார். விளக்கம் வருமாறு

கலிங்கத்துப்பரணி
கடவுள் வாழ்த்து

பாட்டு எண்	சந்தப் பெயர்	சீர்கள்		பாட்டு எண்	சந்தப் பெயர்	சீர்கள்	
1	அ	6		11	அ	6	
2				12			
3	ஆ	4		13	இ	8	
4				14			
5				15	ஈ	8	
6				16			
7				17	உ	7	
8				18			
9	இ	8		19	ஊ	6	
10				20			

முதலாவது தாழிசை 6 சீர்களைக் கொண்டது. ஒரு குறிப்பிட்ட சந்தமுடையது. அச்சந்தத்திற்கு 'அ' சந்தம் என்று பெயர் கொடுப்போம். இம்முறையில் 'ஆ', 'இ', 'ஈ', 'உ', 'ஊ' என்று சந்தங்களுக்குப் பெயர்கள் கொடுக்கப் பெற்றுள்ளன. இப்பகுதியில் 4, 6, 7, 8 சீர்கள் கொண்ட அடிகளும் 'அ' முதல் 'ஊ' ஈறாக 6 வகையான சந்தங்களும், 8 இடங்களில் சந்த மாற்றங்களும் இடம் பெற்றிருப்பதனைக் காணலாம். முதலாவது தாழிசையில் உள்ள 'அ' சந்தம் மறுபடியும் 11, 12 ஆவது தாழிசைகளில் காணப்பெறுகின்றது. 9 ஆவது தாழிசையில் உள்ள 'இ' சந்தம் மறு முறையும் 13, 14 ஆவது தாழிசையில் வருகின்றது. இங்ஙனம் வந்த சந்தமே திரும்ப வந்தாலும்

இடையில் வேறு சந்தங்களுக்குப் பின்னர் இச்சந்தம் வருகின்ற பொழுது படிப்பார்க்குச் சோர்வு ஏற்படுவதில்லை. இம்முறையிலே தான் 58` தாழிசைகளிலும் 132 இடங்ளில் சந்த மாற்றம் செய்கின்றார் ஆசிரியர். இது இந்நூலின் சிறப்பிற்குக் காரணமாகும்.

இனி, ஆசிரியர் இச்சந்தங்களை உண்டாக்குகின்ற முறைகளிற் சிலவற்றைக் காணலாம். ஒரு சீரையே திரும்பத் திரும்பச் சொல்லி ஓசை கொடுக்கின்றார் ஆசிரியர்.

''அவசமுற் றுளநெகத் துயிலெனகப் பவளவாய்
அணிசிவப் பறவிழிக் கடைசிவப் புறநிறைக்
கவசமற் றிளநகைக் களிவரக் களிவரும்
கணவரைந் புணருவீர் கடைதிறந் திடுமினோ''

[கடைதிறப்பு-13]

இத்தாழிசையில் ''கருவிள'' (அவசமுற்) என்ற வாய்ப்பாட்டுச் சீரினையே எட்டு முறை பயன்படுத்தி ஆசிரியர் ஓசை கொடுக்கின்றார். சில இடங்களில் இரண்டு சீர்களில் ஏற்படும் ஓசையினைத் திரும்பத் திரும்பக் கூறுகின்றார்.

''முனிபவ ரொத்திலராய் முறுவல் விளைத்தலுமே
முகிழ்நகை பெற்றமெனு மகிழ்நர் மணித்துவர்வாய்
கனிபவ ளத்தருகே வருதலு முத்துதிருங்
கயல்களி ரண்டுடையீர் கடைதிற மின்றிறமின்''

[கடைதிறப்பு-7]

இத்தாழிசையில் ''விள., (கூ) வி. கா'' (முனிபவ ரொத்திலராய்) என்ற வாய்பாட்டுச் சீரினையே 4 முறைகள் திரும்பத் திரும்பக் கையாண்டு சந்த முண்டாக்குகின்றார்.

இனி ஓர் அடியின் முற்பாதியில் உள்ள ஓசையே திரும்பவும் அடுத்த பாதியில் வருமாறு ஓசை உண்டாக்குவது மற்றொரு முறை.

''முருகிற் சிவந்த கழுநீரும்
முதிரா இளைஞ ராருயிரும்
திருகிச் செருகும் குழல்மடவீர்
செம்பொற் கபாடந் திறமினோ''

[கடைதிறப்பு-10]

இத்தாழிசையில் "முருகிற் சிவந்த கழுநீரும்" என்ற ஓசை அடுத்த பாதியிலும் வருதலைக் காணலாம். இங்ஙனமில்லாது அதாவது ஒரு அடியில் உள்ள சீர்களை முழுதும் சேர்த்து ஓர் ஓசையை உண்டாக்குவது மற்றொரு முறை.

"புயல்வண்ணன் புனல்வார்க்கப் பூமிசையோன்
தொழில்காட்டப் புவன வாழ்க்கை
செயல்வண்ணம் நிலைநிறுத்த மலைமகளைப்
புணர்ந்தவனைச் சிந்தை செய்வாம்"

இன்னும் சந்தம் ஏற்படுத்தும் பல்வேறு முறைகளையும் காணலாம். இனி, பிற பரணிகளிலும் சந்த நுட்பங்களுள. அவைகளும் ஆராய்தற் குரியவை.

“மாணிக்கவாசகர் – பேறு”

திரு சி. இராமலிங்கம்
அண்ணுமலைப் பல்கலைக்கழகம்

இத்தொடர், முத்துத்தாண்டவரது பாடல்களுள் ஒன்றில் காணப்பெறுவதாகும். மணிவாசகப் பெருந்தகை பெற்ற பெரும் பேற்றினை நமக்கு இத்தொடர் சுட்டுகிறது; இதை ஆய்வதே இக்கட்டுரையின் நோக்கம்.

முத்துத்தாண்டவரது வரலாற்றுச் சுருக்கம்

‘முத்துத்தாண்டவர் என்னும் பெரியார் சீகாழிப்பகுதியில் இசை வேளாளர் குலத்தில் பிறந்து, எல்லையில் பெருங்கூத்து விளைக்கும் ஆடவல்லானின் மீது ஆராத காதலைப் பிறப்பிக்க வல்ல இசைப் பாடல்கள் பல பாடினார். இவரது காலம் 18-ம் நூற்றாண்டிற்குப் பிற்பட்டதாகாது என்று காலஞ்சென்ற பேராசிரியர் கா. சுப்பிரமணியப்பிள்ளை கருதுகிறார்கள். முத்துத் தாண்டவர் காழியில் எழுந்தருளியுள்ள இறைவனுக்கும், இறைவிக்கும் வாச்சியத் தொண்டு புரிந்து வந்த மரபில் பிறக்கும் பேறு பெற்றார். இளமையிலேயே இவர் சிவநேய மிக்கவராக விளங்கினார். ஆனால் முற்பிறப்புகளில் ஈட்டிய வினையின் விளைவாகக் கொடிய நோயினால் வாடினார்; தமது குலத்தொழிலைச் செய்ய இயலாதவராயினார். ஆயினும அவர் நாளும் ஆலயம் சென்று காலந்தொறும் நிகழும் வழிபாடுகளை முறையாகத் தரிசித்து வந்தார். ஆலயத்தில் நாள்தொறும் பாட்டிசைத்த கணிகை மாதின் பக்தி பரவசத்தில் மனம் ஒன்றினார். அவ்வம்மையார் இல்லம் சார்ந்து மேலும் மேலும் பாடல்களைக் கேட்பதில் ஆர்வம் மீதூறிற்று. ஆனால், முத்துத்தாண்டவரது குடும்

பத்திற்கும், கணிகை மாதின் குடும்பத்திற்கும் இடையே நிலவிய பகைமையினல் தாண்டவர் இவ்வம்மையாரது இல்லத்திற்குச் செல்லுதல் ஆகாது என்ற தடை பிறந்தது.

ஒருநாள் ஆலயத்துள் விடை முதலிய ஊர்திகள் வைக்கப் பெறும் அறையினுள் களைப்பு மிகுதியினல் துயின்று விட்டார். காழி இறைவி, தாண்டவர் பசிகண்டு பொருது, ஆலயத்தில் இறைபணி உகக்கும் ஆதி சைவப் பெரியாரது செல்வியின் வடிவந்தாங்கி, பசிப்பிணியைப் போக்கினர். தமது பசிப்பிணி அகன்றதுபோல உடற்பிணியும் அகலுதல் வேண்டும் என்று தாண்டவர் இறைஞ்சினர். தில்லையம்பதி போந்து அம்பல வாணனை வழிபடுமாறு வானினின்று ஆணை பிறந்தது. இவ் வாணையின் வண்ணம் தில்லைக்கு வந்து தாண்டவர் தவருது தரிசித்து வருவாரானர். இறைவன் திருமுன் வழிபடும்போது, அடியார் கூட்டத்திலிருந்து "பூலோக கயிலாசகிரி சிதம்பரம்" என்னும் தொடர்மொழி வெளிப்பட்டது. அத்தொடரையே முதலாகக்கொண்டு கூத்தப் பெருமான் இன்னருளால் பாடத்தொடங்கினர். இவ்வாறு நாள்தோறும் பாடப் பெற்ற பாடல்கள் அண்ணமலைப் பல்கலைக்கழகத்தாரால் பதிப்பிக்கப் பெற்றுள்ளன. இவற்றுள் கீர்த்தனம் 60- "மாணிக்கவாசகர் பேறெனக்குத்தரவல் லாயோ அறியேன்" என்பதே இங்கே நமது ஆய்விற்குரியது.

மாணிக்கவாசகர்

திருவாசகத்தின் உட்பொருள் யாது என்று கேட்டபோது மணிவாசகப் பெருந்தகை, கூத்தப் பெருமானைச் சுட்டித் தாம் தமது திருஉருக்கரந்தார் என்பது தொன்று தொட்டு வழங்கிவரும் செய்தியாகும். இச்செய்திக்கு அரண் செய்யும் அகச்சான்றுகள் திருவாசகத்தில் உள. முத்துத்தாண்டவர், மாணிக்க வாசகர் பெற்றதைப் போன்று குறித்தற்குரிய காரணம் யாது? தாண்டவரது கீர்த்தனம் விளக்கம் நல்குகிறது.

1. மாணிக்க வாசகர் பேறெனக்குத்தர வல்லாயோ அறியேன்
   காணிக்கையாகக் கொடுத்தேன் உனக்கென்ன
   ஆணிப் பொன்னே தில்லை அம்பல வாணு
   நோயும் வறுமையுஞ் சண்டையிடாதே நோக்கரை
   நோக்காக நோக்கிவிடாதே

தாயுந் தமருஞ் சலித்து விடாதே சந்தியில் வையாதே
ஆயும் இளம்பிறை சூடியமூர்த்தி அத்துவிதமூர்த்தி
புத்தியளித்துத்
தீயும் மறுமை யெதிர் நின்று தள்ளுந் சிற்சபை மந்திர
சிதம்பர தேவா.

2. கட்டிலைவிட்டுக் கிடத்து மென்னுதே காலைக்
கரங்களைக்கட்டு மென்னுதே
கொட்டி முழக்கிட்டுக் கூகூ வென்னுதே கோரணி
கொள்ளாதே
எட்டி யொருவர் புலம்பவராதே ஏழைப் பிணத்தை
யெடுமென்றிடாதே
சிட்டர் தொழுந் திருக்கட்டளை மேவுஞ் சிதம்பரதேவா
திருநடராயா.

3. கட்டையின் மேல்வைத்துச் சுட்டுவிடாதே கள்ளக்
குழியிற் புதைத்துவிடாதே
பட்டும் பணியுந் தரித்தயலோர் வந்து பாலள்ளிக்
குத்தாதே
கிட்டி யொருவர் சடங்கு செய்யாதே கேட்டவரெல்லாங்
கிடைக்கத் தகுமெனச்
சிட்டிப்பவன் பணிசிற்சபை மேவுஞ் சின்மயரூபா
சிதம்பர நாதா.

4. சிற்பர தற்பர மெய்ப் பொருளுங் கண்ட
சித்தரெல்லாரும் நிறைந்து தெரிசிக்கத்
தற்பதமாம் நாலாஞ் சத்தினி பாதமுஞ் சாயுச்சியமும்
பெறவே
பொற்பூமாரி யிமையோர் சொரிந்திடப்
பொன்னூசலாடுந் திருவாதிரைநாளில்
கற்பூரதீபம் போல் என்றன் உடலைக் கனகசபையில்
கலந்து கொள்வாயே

இக்கீர்த்தனத்தின் திரண்ட பொருள் யாது?

உடல் பிணமாக வீழ்தலாகாது; இடுகாட்டில் உய்க்கும் நிலேயோ, சுடுகாட்டில் எரிக்கும் நிலேயோ நேர்தல் ஆகாது; உற்ருரும் உறவினரும் கூடி அழுகின்ற நிலே வேண்டாமென்கிருர். தாண்டவர் வேண்டுவது, தனது உடலோடு கனக சபையில் கலக்க வேண்டுமென்பதாகும்.

'கூ, கா, எனக் கிளேஞர் கூடி அழாவகை தான் ஆட்கொளப் பெறல் வேண்டும்' என்று அருணகிரியாரும் வேண்டுகிருர். மேலும் சிறப்பான குறிப்பு ஒன்றை முத்தாண்டவர் தருகிருர். **'கற்பூர தீபம்போல்'** தான் கலக்கவேண்டும் என்கிருர். இவ்வுவமை நமக்கு அவர்வேண்டுகின்ற பேற்றினே நன்கு விளக்குகிறது. கற்பூரம் எரிந்த பிறகு எஞ்சுவது ஏதும் இலது. அதுபோல இறையோடு கலந்துவிட்டபிறகு இங்கு எஞ்சுதல் ஏதும் இருத்தல் ஆகாது என்பதாகும். உடலோடு கலந்துவிட விரும்பும் தாண்டவர் தமது கருத்தை விளக்கும் வகையில் கற்பூர தீப உவமையை எடுத்தாள்கிருர். தாயுமானவரும், **கற்பூர தீபம் போல்** மின்னும்படிக்கு அகண்டாகார அன்னேபால் தன்னே ஒப்புவித்தல் வேண்டும் என்று இறைஞ்சுவது ஈண்டு நினேவு கூரத்தக்கது.

முத்துத்தாண்டவர் தமது கீர்த்தனத்தின் தொடக்கத்தில் 'மாணிக்கவாசகர் பேறு' என்று குறித்தலால், திருவாசகத்துள் இப்பேற்றினே விளக்கும் பகுதிகளே ஈண்டு நோக்குவோம். மணிவாசகர் திருவண்டப் பகுதியில் –

"**அழிதரும் ஆக்கை** யொழியச்செய்த, ஒண் பொருள்
இன்றெனக் கெளி வந்திருந்தனன் போற்றி
அளிதரும் ஆக்கை செய்தோன் போற்றி

'அழிதரும் ஆக்கை' ஒழிந்தது: அளிதரும் ஆக்கை வாய்த்தது என்கிருர். மேலும் அள்ளூருக்கை அமைத்ததையும் குறிப்பிடுகிருர். புன்புலால் யாக்கை புரை புரை கனியப் பெற்ற பெற்றியையும் விளக்குகிருர். மாண்டுழலாவகை தாம் ஆட்கொள்ளப் பெற்றதையும் குறிக்கின்ருர்.

ஏறக்குறைய முன்னூறு ஆண்டுகட்கு முன்னர் வாழ்ந்தவர், முத்துத்தாண்டவர். மணிவாசகரது காலம் இன்று வரையறை பெற்ற அளவில் 8-ம் நூற்ருண்டாகும். இடையே பல ஆண்டுகள் கழிந்திருந்தும், மணிவாசகர் பெற்ற பெரும் பேற்றினை அம்பலவாணன் அருளால் முத்துத்தாண்டவர் உணர்ந்து நமக்கு உணர்த்துகிருர்.

மணிவாசகரது அடைவை நமக்குத் தெளிவாக உணர்த்துபவர்கள், துறைமங்கலம் சிவப்பிரகாச சுவாமிகளும், இராமலிங்க அடிகளும் ஆவார்கள். முத்துத்தாண்டவர் கீர்த்தனையும் நம்மைச்சிந்திக்க வைப்பதாகும்.

உடலோடு மறைகின்ற பெரும் பேறுபெற்ருேர் ஒருசிலரே ஆவர். மணிவாசகரது அடைவைப் பேறு என்று குறித்தலே பொருந்தும். பொருந்துமாற்றை நாம் விரிவாக ஆராயாமல் இங்கு சில விளக்கங்களைத்தர இயல்கின்றது. மணிவாசகரது பேற்றினை நாம் ஊன்றி அறிய இக்கட்டுரை துணை செய்யும் என்று கருதுகிறேன்.

பாரதிதாசன் நாடகங்களின் முதற்காட்சிக் குறிப்பு

டாக்டர் தா. வே. வீராசாமி
கேரளப் பல்கலைக்கழகம்

0.1. இந்திய நாடகங்களின் பழைய மரபு பாணர் கூத்தர் ஆகிய நாடு பெயர் மக்களிடமிருந்து தோன்றியது (1) எனவும், தென்னிந்தியாவின் குறிப்பிடத்தக்க நாடக மரபுகளை வேறெங் கும் காணற்கியலாது (2) எனவும் ஆய்வாளர் கூறுவர். சங்க காலத்தில் காணும் பெரும்பாணர் சிறுபாணர் தொகை கொண்டு இம்மரபின் வித்தாகத் தமிழ் நாடகம் இருந்தது எனலாம். நாட கச் செய்திகளை அடியார்க்கு நல்லார் போன்றோரின் உரைவாயி லாக ஓரளவே அறிய முடிகிறது.

0.2.1. தற்காலத் தமிழ் வரலாற்றை ஒட்டி நாடகமும் பல முனைவளர்ச்சி பெற்றுள்ளது. நாட்டுப்பற்று, தன்மானம், தனித் தமிழ், இனப்பகுப்பு போன்ற பல கொள்கைகள் தலையெடுத்த கால வெள்ளத்தில் மலர்ந்த மலராக (4) ப்பாரதிதாசன் விளங்கு கிறார்.

0.2.2. இளமையிலேயே கவிஞர் பள்ளி நாடகங்களில் முக் கிய நடிகராக இருந்தார் (5) நாடகத்தில் 'வசங்கெட்ட மனிதன்' பாடக் கூடாதென 'நாடக விமர்சனம்' செய்த (6) பாரதியின் கவிதா மண்டலத்தில் வளர்ந்தார். அரசினரால் தடை செய்யப் பெற்ற இவருடைய 'இரணியன்', நாடகங்களை எழுதிக் குவிக் கும் இளைஞர்களை உண்டாக்கியது. (7) எனவேதான் நடிகராயி ருந்து நாடக மேடை நுணுக்கங்களைச் சேக்ஸ்பியர் போல்

அறிந்து, திறனாய்வுக் கருத்துக்களைப் புதுமை நெறியிலுணர்ந்து உணர்ச்சிமிக்க நாடகங்களை எழுதிப் பிறர்க்கு வழிகாட்டும் நாடக ஆசிரியர் ஆகப் பாரதிதாசன் திகழ வாய்ப்பிருந்திருக்கிறது.

0.2.3 தமிழ்நாட்டு நாடகங்களைக் கண்டு கவிஞர் வருந்தினார். 'தமிழ்நாட்டு நாடகங்கள் பயனற்றவை, காதை மூடிக்கொள்ளும் வண்ணம் நாடகத்தில் தமிழ் இருந்தது; தமிழ் நாட்டில் நாடகத்தில் சம்பாதிப்போர் தமிழ்ப் பகைவர், கொள்கையற்றோர் - என்ற முடிவுக்கு வந்தார். மற்ற நாட்டவரோ நாட்டுப்பகை நீங்கவும், மனதில் புத்தொளி சேர்க்கவும், முடியாததை முடிக்கவும், பாராத காட்சியைப் பார்க்கவும், பெரு நோக்கம் கொள்ளவும், பழமைநிலை நீங்கி நலம் சேர்க்கவும் நாடகம் அமைப்பர் (8) என்பர். எனவே, இக்கொள்கைகளையே தம் நாடகங்களின் அடிப்படைக் கருத்தாகப் பாரதிதாசன் மேற்கொண்டார்.

0 3.1. கவிஞர் எழுதிய நாடகங்களைக் (1) கண்ணுகர் நாடகங்கள் (2) செவிநுகர் நாடகங்கள் என இருவகையாகப் பகுக்கலாம். 'இன்பக்கடல்' என்ற நாடகம் மட்டுமே இரண்டாம் பகுப்பில் அமைகிறது. எனவே, காட்சிப் புலத்திற்கே கவிஞர் நாடகம் முதன்மை தருகிறது.

0.3 2. பாரதிதாசன் சிறந்த கவிஞர் ஆதலால் கவிஞரின் நாடகங்கள் கவிதை வடிவில் அமையும் எனக்கருத இடமுண்டு. அதற்கு மாறாகப்பதினாறு நாடகங்களில் ஒன்பது நாடகங்கள் உரை நடையிலேயே அமைந்துள்ள நிலை குறிப்பிடத்தக்கது.

0.3.3. புரட்சிக் கவிஞர் நாடகங்களில் சமூக நாடகங்கள் மிகுதியாக இருக்கவேண்டுமென எதிர்பார்ப்பதில் தவறில்லை. ஆயின் அரசமணம் கமழும் வரலாற்றுப் பழங்கருவே எட்டு நாடகங்களைக் கவர்கின்றன. அவற்றை மேலும் உண்மை வரலாறு (சத்திமுத்தப் புலவர், கழைக் கூத்தியின் காதல், சேர தாண்டவம் பிசிராந்தையார்) கற்பனைப் பழம்பொருள் (வீரத்தாய், போர்மறவன், ஒன்பது சுவை, நல்ல தீர்ப்பு) என மேலும் பகுத்தால் ஆறு சமூக நாடகங்கள் (கற்கண்டு, பொறுமை கடலினும்

பெரிது, இன்பக்கடல், அமைதி, காதல் வாழ்வு, நல்லமுத்துக் கதை) முதன்மை பெறுகின்றன. புராணம் என்ற நிலையில் ஒன்றும் (இரணியன்) வெறும் உரையாடல் என்ற நிலையில் ஒன்று மாக (அமிழ்து எது?) அமைகின்றன. நகைச்சுவைக்கென இரு நாடகங்கள் (கற்கண்டு, பொறுமை கடலிலும் பெரிது) மிகச் சிறந்த முறையில் அமைந்துள்ளன. இவை யாவற்றையும்விட அமைதி எனும் ஊமைநாடகம் தமிழிலக்கியத் துறையில் புது முயற்சி ஆகும். இத்தகைய நாடகங்களின் திறனை ஆய்தற்கு முழு நாடகத்தின் துணையைக் கொள்ளாது முதல் காட்சியை மட்டுமே எடுத்துக் கொள்கிறது.

1.1. பொதுவாக நாடகங்களைப் பகுக்கும் போது பெரும் பிரிவை அங்கம் என்றும், அதனுள் அமைந்த சிறு சிறு பிரிவு களைக் காட்சி என்றும் பகுப்பார். சேக்ஸ்பியர் தம் நாடகங் களை அங்கமாகப் பிரிக்கவில்லை எனப்பால்வின் கூறுவார்; பிரித்தார் எனவில்கண் கூறுவார். பிரஞ்சு வழியை முன்னோடி யாகக் கொண்டுபோய் காட்சி நிலைகளில் சில அமைப்புகளை ஏற்படுத்தினர் (9). நாடகத்தின் முதற்காட்சி ஒரு விளக்க உரை யாக அமையும். அதனைத் தொடர்ந்து சிக்கல்கள் சூழ நாடகம் உச்ச நிலையை எட்டும். இவைகள் நாடகத்தின் இயற்கைத் தேவைகள். இவற்றைப் பெரும்பாலான நாடக ஆசிரியர்கள் நிறைவேற்றுவர். அல்லது நின்ற வேற்ற முயல்வர். (10)

1.2. மேனாட்டு நாடக முதற் காட்சியை ஆய்ந்ததில்- சிறப்பாகச் சேக்ஸ்பியரைத் திறனாய்வு செய்த கோல்ரிட்ஜ் போன்றவர்கள் முதற் காட்சியின் குறிப்பு நிலையைப் பல வகை யிலும் உரைப்பர். அது நாடகங்காண்போரை அந்நாடகத் தலைவனைப் போலவே ஐயங்களிலும் குழப்பங்களிலும் ஆழ்த்தும். (11) நாடகத்தில் சூனியக்கலை போன்ற இன்றியமையாத ஆற்றலைத் தேர்ந்தெடுக்கும் (12). ஒரே பார்வையில் காரண நிலையை வெளிக்காட்டி இறந்தகால நிகழ்கால முடிவுகளைக் காட்டும். (13) செயலைத் தூண்டி நாடகத்தின் உயிர்த்துடிப் பைக் கோடிட்டுக் காட்டும். இப்பண்புகளை யெல்லாம் ஒன்றா கவே சேர்த்து ஹேம்லெட்போலத் தருதலும் உண்டு. (14) இவ்வாறு பாரதிதாசனும் தம் நாடகங்களின் காட்சி முறை

களைப் பிரஞ்சு முறைகளை ஏற்ற வண்ணம் கூட்டியும் குறைத்தும் கையாண்டிருக்க இயலும். எனவே இக்கருத்தினடிப்படையில் அவர் நாடக முதற் காட்சியைக் காண்போம்.

21.1. முதற் காட்சியில் எழுகின்ற ஓசை நாடகத்தில் தனியிடம் பெறுதலுண்டு. தனி மொழியின் பின் காலடி ஓசையிலும், (15) நூலேணியில் இறங்கிக் குதிரை ஏறிச் செல்வதிலும் (16) நாடக உணர்வு எழுகிறது. ஆட்டனத்தி ஆடும்போது காட்டுக் குயிலும் கடல் முழக்கமும் ஒத்து இசைத்ததுபோன்ற விளக்க முடியாத கூட்டிசை சேர்க்கிறது. (17) அரங்க மக்கள் ஆர்வத்தை ஈர்க்கச் சிறுத்தொண்டன் கதைப்பாட்டு கற்கண்டின் முதற் காட்சியில் துணைபுரிவதுடன் இருபொருள்பட விளங்குகிறது.

21.2. முதலும் முடிவும் ஒரே காட்சியில் உரைக்கோவையாக அமைந்து அமிழ்து பற்றிய கருத்து விளக்கம் தரவும் பயன்படுகிறது முதற்காட்சி. (18)

22.1. நாடக உறுப்பினர்க்குப் பேச்சின்றி, நிகழ்ச்சிகளைக் கண்ணால் கண்டு கருத்தறியும் வண்ணம் அமைந்துள்ளது. சாவின் துக்கத்தை நட்ட தலையும், நீர்வார் கண்ணையும் கொண்டு (19) காட்ட முடிகிறது. நாடகத்தின் துன்பியல் முடிவை முற்படக்காட்டும் அறிகுறியாக இதன் முதற்காட்சி அமைகிறது. சமுதாய இழிநிலையைக் குடிசையும், முன்னேற்றத்தின் தடைகளை இழிந்த புல்லும், புதுமை உயிரோட்டத்தை வாய்க்காலும் காட்டுகின்ற பின்புலம் இக்காட்சியின் உள்ளுறைப் பொருளாக விளங்குவது குறிப்பிடத்தக்கது. இதன் வளர்ச்சியாக நாடக மாந்தர் பற்றிய குறிப்பின்றி உணர்வுப் பொருளை வெளியிடுவதாகக் 'காதல் வாழ்வுக் காட்சி' உள்ளது. (20)

22.2. சேரதண்டவ ஒற்றைக்கை வீரன் வரலாற்றை ஆடற்கலையில் வடிக்கும்போது அத்தியின் காதல் வாழ்வில் நெய்தலியை இழக்கும் நிலையையும் (21) சோழ ஒற்றர் சிறைப் படுதல்போல் சேர இளவரசன் காதல் வலைப்படுதலையும் (22) குறிக்கும்.

22.3. இரணியனின் முதற்காட்சி மற்றெல்லா நாடகங்களை விடச் சிறப்பாக அமைந்துள்ளது. நாடகத்தில் வரும் பாடல்

களில் பத்தில் ஒரு பகுதி இதிலேயே அமையினும், 14 உவகைகள் வரினும் காட்சியின் சுவை குறைவில்லை. படிப்படியாக ஐயத்தையும், குழப்பத்தையும் வளர்த்துத் தலைமை மாந்தனும் பிரகலாதன் தன் கடமையை மறந்து காதல் மயக்கம் கொள்ளுமாறு கொண்டு செல்கிறது. ஜுலியஸ் சீசர் நாடகத்தில் சீசர் முதற்காட்சியில் வராவிடினும் அவர் மாட்சியைச் செவ்வனே புலப்படுத்தியிருத்தல் போன்று இங்கும் இரணியன் வராவிடினும் அத்தலைமகன் மாட்சி நன்குபுலப்படுகிறது. எனவே, இந்நாடகத்தின் வெற்றிக்கு முதற்கோலமாக இது அமைகிறது.

2.2.4. இதுபோன்றே வீரத்தாயில் சேனாதிபதி காங்கேயனும் மந்திரியும் ஆகிய இருவர் மட்டுமே பேசினும் முதற்காட்சி தெளிவாக அமைகிறது. சேனாபதியின் சூழ்ச்சி வலிமை, அவன் பெண்களைக் குறைத்து மதிப்பிடுவதில் வலி இழப்பதையும், மந்திரியின் அறிவு பேராசையால் மறைவதையும் தெளிவாகக் காட்டிப் பெண்மையின் வெற்றிக்கு அடிக்கல் இடுங் காட்சியாக விளங்குகிறது.

2.3 நகைச்சுவைக்கு மகேந்திரமாமன்னனின் மத்த விலாசமும் (23) மோலியரின் புதுப் பணக்காரன் நயவஞ்சகன் போன்றவையும் (24) சம்பந்த முதலியாரின் சபாபதியும் தமிழ் நாடகத்தின் வழிகாட்டியாகக் கவிஞர்க்கு அமைந்திருக்கும் என்பதில் ஐயமில்லை. குறிப்பாகப் பிரஞ்சு நாட்டு மோலியரின் சொல்லோவியத்தின் அமைந்த எள்ளல் ஆற்றல் கவிஞர்க்குக் கை வந்துள்ளது. கற்கண்டில் பல சிக்கல்களை வரிசையாக அமைத்து ஒத்த மணத்தை நன்கு முடிக்கிறார். பிறரைப் பொறுமையாக இருக்கும்படி கூறித் தன்னல வாழ்வு வாழ்ந்த ‘எஜமான்’ ஏமாறுவதை இரு பொருள் தரும் உரையாடல்களை அமைத்து நல்ல முறையில் வெற்றி பெறுகிறார்.

2.4. ஆடற் கலையின் சிறப்பையே பாரதிதாசன் பல நாடகங்களின் முதற் காட்சிப் பொருளாக அமைக்கிறார். நல்ல தீர்ப்பில் நிலவின் ஆட்டமும் சேரதாண்டவத்தில் அத்தியின் ஆட்டமும் முறையே மகிழ்ச்சியையும் வீரத்தையும் மிகுவிக்கின்றன. நாடகத்தின் தொடக்கமே பொது மக்கள் கலையாகத்தானிருக்க

வேண்டும் (25) என்ற கூற்றிற்கேற்பக்கலை பறித்தலையும் (26) காவடி ஆட்டம் முதல் மூங்கிலில் மறையும் விச்சுளி ஆட்டம் வரை (27) கவிஞர் அமைக்கிறார்.

3.1. கதை மாந்தர் பண்பு நலத்தை முதற் காட்சியே பல வழிகளில் சுட்டுகிறது. பழமையின் அறியாமைப் பிடிப்பில் சிக்கி, சாதி, சாத்திரம், பழமண முறை, புரோகிதம், சோதிடம் இவற்றில் ஆழ்வதற்கென விரசலூர் வெள்ளையப்பனும் அவன் மனைவி மண்ணாங் கட்டியும் விளங்குகின்றனர் (28). 'கற்கண்டு'த் தருமன் நிகழ்கின்ற எல்லா வாய்ப்புகளையும் தனக்கு ஏற்ப மாற்றுவதில் (29) வல்லான். பணக்காரச் சிங்கார முதலியாரிடம் வாங்கிய துண்டையும் (30) பின்னர் அவர் பையன் புட்பரதனிடம் வாங்கிய வேட்டியும் விசிறியும் (31) சிறிய பொருள்களாயினும் அவற்றைக் கொண்டே நிகழ்ச்சிகளைத் தனக் கேற்ப மாற்றிக் கொள்கிறான். அவன் மக்கள் அறியாமையைப் போக்கும் திறன் வாய்ந்தவன் என்பதைத் தொடக்கத்திலேயே அறிய முடிகிறது. 'இன்பக்கட'லில் மிதக்க விரும்பும் அரசப்பன் பட்டுவை ஏமாற்றிப் பணத்திற்காகத் தங்கத்தை மணக்க விரும்பும் சூழ்ச்சிப் போக்கை முதலிலேயே நன்கு வெளிப்படுத்திப் பட்டைத் தன் செயலுக்குக் கருவியாக்கும் அளவிற்கு வளர்கிறான். 'யான் கண்டனையர் என் இளையர்' (32) எனப் பாடிய பிசிராந்தையாரை யானையை அடக்கும் ஆற்றல் உடையவராகவும், பிறர் துன்பம் நீக்கா வாழ்வு மரப்பாவை இயக்கம் (33) போன்றது என எண்ணுவோராகவும் காண்கிறோம். பெண்டிருக்கெனத் தனி மதிப்புத்தரும் கவிஞர் வீரத்தாயில் இராணி விஜயாவை முதற் காட்சியில் காட்டாவிடினும் அவள்தான் நாடகத்தின் உயிரோட்டமாக விளங்கப் போவதைத் தெளிவாகக் காட்டி (34)ப் பெண்ணின் பெருமையை முத்துநகை தன் ஆசிரியர் செய்த பிழையை அவர் உணருமாறு செய்து மன்னிப்பதில் (35) நிலை நாட்டுகிறார்.........

அடிக்குறிப்புகள்

1. Sanskrit Drama its origin and Decline - I. Shekhar p. 96.
2. Indian Drama : Introduction - S.K. Chatterji. p. 11-12.
3. சிலப்பதிகாரம் - அடியார்க்கு நல்லார் உரை பக்கம் 20.

4. English Literature G. H. Mair p. 71
5. பாரதிதாசன் கவிதைகள் 1 பக்கம் 1.
6. ,, ,, 2 ,, 87.
7. இரணியன் பக் 3.
8. பாரதிதாசன் கவிதைகள் 2 பக்கம் 149-150.
9. A New Variorum Edition - Julius caesar p. 14.
10. The Art of Drama - Ronald Peacock p. 195.
11. A new Variorum Edition - Macbeth p. 9.
12. Ibid p. 364.
13. A New Variorum Edition - Romeo and Juliet Vol. I p. 7.
14. Ibid p. 8.
15. போர்மறவன் - பாரதிதாசன் கவிதைகள் 2 பக். 13.
16. ஒன்பது சுவை - ,, ,, பக். 17.
17. சேரதாண்டவம் பக் 2.
18. பாரதிதாசன் கவிதைகள் 3. பக். 91-106.
19. அமைதி பக். 2.
20. பாரதிதாசன் கவிதைகள் - 2. பக். 25.
21. சேரதாண்டவம். பக். 125.
22. ,, பக். 22.
23. மத்தவிலாசம் - ஔவை சு. துரைசாமிப்பிள்ளை மொழி பெயர்ப்பு.
24. மோலியரின் இரு நாடகங்கள் - சாகித்திய அகாதெமி 1959.
25. The Theory of Drama in Ancient India R.L. Ahuja p. 47.
26 நல்ல தீர்ப்பு. பக். 6
27. கழைக்கூத்தியின் காதல். பக். 2.
28. நல்லமுத்துக்கதை பாரதிதாசன் கவிதைகள் 3 பக் 117-118.
29. பாரதிதாசன் நாடகங்கள். பக். 9 34. பாரதிதாசன் கவிதைகள் I பக் 37-8.
30. ,, ,, பக். 12
31. ,, ,, பக். 15
32. புறநானூறு 191.
33. குறள் 1020.
34. பாரதிதாசன் கவிதைகள் I பக். 36-38.
35. கழைக்கூத்தியின் காதல் பக். 5.

உலகில் நாடகத் தோற்றமும் தமிழில் நாடக வரலாற்றுத் துவக்கமும்

திரு. ஆறு. அழகப்பன்
அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம்

ஓவியம், சிற்பம், நாட்டியம், நாடகம் போன்ற கலைகள் நாடுகள் அனைத்திலும் உள்ள கலைகளாகும். நாடெங்கும் பொதுமையாகக் காணப்படும் நாடகக்கலையின் துவக்கம் ஒரே காலத்திலும், ஒரேஎல்லையிலும், துவங்கியதாக இல்லை; நாட்டிற்கு நாடு அவற்றின் அமைப்பும் வளர்ச்சியும் வேறுபட்டுள்ளன. இலக்கிய வடிவம் அமையும் பொழுது கடின உழைப்பையும் மேடை வடிவம் அடையும் பொழுது கூட்டுறவுக் கலைகளாகவும் மாறும், இக்கலையின் பிறப்பும், வயதும் அழகும் பல்வேறு நாடுகளில் எவ்வண்ணம் இருக்கின்றன என்று ஆராய்வது சுவைமிக்க வரலாறேயாகும்.

கிரேக்கம்: கிரேக்க நாட்டில் எலுஸினியின் (Eleusinian) என்ற மதவிழாவில் ஆடிய நடனங்களில் இருந்து கிரேக்க நாடகங்கள் தோன்றியிருக்கின்றன. கி. மு. ஏழாம் நூற்றாண்டிற்கு முன்பே இத்துவக்கம் ஏற்பட்டிருக்கின்றது. எழுபது சோக நாடகங்கள் வரை எழுதிய எஸ்கிலஸ், நாடகமேடையில் பல புதுமைகளைப் புகுத்திய சோபக்கிளஸா, மற்றொரு சோக நாடகாசிரியர் யூரிப்பைட்ஸ் நகைச் சுவை நாடகங்களைத் தனிப்பட்டவர்களைத் தாக்கும் திசையில் திருப்பிய கிரேட்டினஸ் எள்ளல் நாடகங்களை இயற்றிய யூப்போலிஸ் இன்பியல் நாடகத்தைச் சரிவர உருவாக்கிய அரிஸ்டோபனிஸ் முதலிய நாடகப்

பேராசிரியர்கள் கி. மு. ஐந்தாம் நூற்ருண்டில் நாடகக்கலையை வளர்த்துள்ளனர்.

ஆப்பிரிக்கா: மதவிழாவில் செய்துகாட்டிய கோமாளியின் விகடங்களே இந் நாட்டின் நாடகத் தோற்றத்திற்குக் காரணமாக அமைந்திருக்கின்றது. ரோமானிய சக்கரவர்த்தி கரகல்லவைத் (caracalla) தாக்கி எழுதப்பட்ட வசை நாடகமும், பிற வசை நாடகமும் நகரெங்கும் நடைபெற்றிருக்கின்றன. கி. பி. 616 இல் நானூறு அரங்கங்கள் இருந்தனவாகத் தெரிய வருகிறது.

ரோம்: இந்நாட்டின் நாடகத் துவக்கமும் மதவிழாவில் இருந்து தோன்றியதாகவே தெரிய வருகிறது, கி. மு. 365 இல் இந் நாட்டில் பரவிய ஒரு தொத்து வியாதியைப் போக்க இஸ்டிரீயன்களை யூட்டுரீயாவில் இருந்து அழைத்துவர அவர்கள் பாட்டுப்பாடி நடித்துக் காட்ட அதன்மூலம் இந்நாட்டில் நாடகம் அடியெடுத்து வைத்தது என்கின்றனர். இவர்கள் வருகைக்கு முன் மதவிழாவில் நகைச் சுவை பாடல்கள் அல்லது கதைகள் பாவத்துடன் நடித்துக் காட்டப்பட்டன. சாட்டூர் (Sacurae) என்று இதனை அழைத்தனர். கிரேக்கத் தோடர்பால் ரோமானிய நாடகம் வளர்ந்தது. எபிச்சார்மஸ் (கி. மு. 540-450) லிவியஸ் அன்ட்ரோனிக்கஸ் என்னியஸ் (கி. மு. 239-169) முதலியவர்கள் சிறந்த ரோமானிய நாடகசிரியர்கள் ஆவார்கள். கி. மு. 154 இல் ரோமில் ஒழுங்கான நாடகத் தியேட்டர் கட்டப்பட்டிருக்கிறது.

ஜப்பான்: எரிமலைக் குழப்பம் நிகழா வண்ணம் சாம்பசோ என்ற நடனத்தை பயில்கிருர்களாம். அந் நடனம்தான் நாடகத் தோற்றத்திற்குக் காரணம் என்று ஒரு சாரர் கூறுகின்றனர். மற்ரெரு சாரார் பிற நாடுகளைப் போலச் சமயத் தொடர்புடையதாகவே நாடகத் தோற்றம் இருந்தது என்றும் ஆதியில் சமய விழாச் காலங்களில் நிகழத்தப்பெற்ற "கசுரா" (Kagura) என்ற பொம்மலாட்டம் போன்ற நிகழ்ச்சிகளில் இருந்து நாடகம் தோன்றியது, என்றும் கூறுகின்றனர். பண்டை நாளில் ஜப்பானில் ஒருவர் ஒரு கதையை நாடகபாணியில் கூறுவாராம்.

இதனைத்தாய்கீக்கீ (Taikaiki) என்றழைக்கின்றனர். இம்முறையும் நாடகம் தோன்றக் காரணமாக இருந்திருக்கக் கூடும், என்கின்றனர். பின்னால் இந்நாட்டில் ''நோ'' என்ற புதுவிதமான நாடக வகை தோன்றியிருக்கின்றது.....

இந்தியா :– நாடகம் ஏனைய நாடுகளில் தெய்வத் தொடர்புடைய கலையாகக் கருதப்பட்டது போலவே இந்தியாவிலும் கருதப்பட்டது. இந்திரன் படைப்புக் கடவுளைப் பார்த்து ''எங்கள் கண்களுக்கு ஒரு விருந்து அளிக்கும் காட்சி வேண்டும்'' என்று வேண்ட அதற்கியைந்த படைப்புக் கடவுள் தியானத்தில் ஆழ்ந்தாராம். தெய்வதச்சன், விசுவகர்மன் நாடகக் கலையை உருவாக்க சிவன் நடனமாட, கண்ணுக்கு விருந்தாக இருந்த இக்கலையைப் பரதமுனிவர் உலகிற்குக் கொண்டு வந்தாராம். அந்தப் **பரதநாட்டியத்** திலிருந்தே நாடகம் பிறந்ததாம். கி.மு. நானூறுக்கு முன்பே சமஸ்கிருதத்தில் இக்கலை உருவடைந்திருக்க வேண்டும் என்பதற்குச் சான்றுகள் கிடைக்கின்றன.

தமிழகம் : இன்று நாம் படிக்கும் நாடகங்களையும் மேடையில் கண்டு களிக்கும் நாடகங்களையும் மனத்தில் கொண்டு பழந் தமிழ் மக்களும் அப்படிப்பட்ட பேற்றினை அடைந்தனர் என்றோ, அல்லது உரையாசிரியர்கள் குறிப்புக்களினாலும் கல்வெட்டுக்களினாலும் அறியலாகும் காணாமல் போன நாடகம் பற்றிய நூல்களான அகத்தியம் இராஜராஜேஸ்வர நாடகம் காரைக் குறவஞ்சி, குணநூல், குருச்சேத்திர நாடகம், ஞானலங்கார நாடகம், திருநாடகம், பரதம், பரதசேனாபதீயம், பரிமளகா நாடகம், மதிவாணர் நாடகத் தமிழ், முறுவல், பூம்புலியூர் நாடகம், வஞ்சிப் பாட்டு, மோதிரப்பாட்டு, கடகண்டு விளக்கத்தார் கூத்து முதலிய நூல்களைக் கணக்கிட்டோ தமிழ் மக்களிடம் நாடகக்கலை செழித்துக் கொழித்தது என்ற முடிவுக்கு வருவதும் பொருத்தமாக இராது.

ஆங்கிலத்தில் DRAMA என்று அழைக்கப்படும் கலையினை இன்று நாடகம் என்றும், அதனை வடசொல் எனக் கருதுவோர் "கூத்து" என்றும் அழைக்கிறார்கள். இவ்விரு சொற்களும் பழந்

தமிழில் இருந்தாலும் அவைகள் இன்று நாம் வழங்கும் பொருளி லிருந்து மாறுபட்டு நிற்கின்றன.

பலருக்குக் கூத்து என்றால் இன்றைய தெருக் கூத்துதான் நினைவிற்குவரும். ஆனால் பழந்தமிழ்க் 'கூத்து' என்பது ஒரு பெரிய கலையின் வரலாறாகும். ஆங்கிலத்தில் (Dance) என்று குறிக்கப்படுவதே பழங்காலத்தில் கூத்து என்று அழைக்கப் பட்டது. தமிழகத்தில் நிலப்பாகுபாட்டிற் கேற்ப அவ்வந் நிலங் களுக்குத் தனித்தனியே கூத்தர்கள் இருந்தனர் என்பதையும் தனித்தனியே கூத்துக்கள் இருந்தன என்பதனையும் அறிகிறோம். சிலப்பதிகாரத்தில் இருவகைக் கூத்து என்றும், பலவகைக் கூத்து என்றும் கூறப்பட, அவற்றினை அடியார்க்கு நல்லார் விரித்து வகைப்படுத்திக் காட்டுவதனையே நாடகம் என்ற சொல்லாலும் அழைக்கின்றனர். இவ்வுண்மையினைப் பெரும்பாணாற்றுப் படை யில் வரும்,

"நாடக மகளிர் ஆடுகளத்து எடுத்த
விசி வீங்கு இன்னியங் கடுப்ப" (56-6)

என்ற வரிகளாலும், பட்டினப் பாலையில்,

'பாடல் ஓர்த்தும் நாடகம் நயந்தும்' (113)

என்ற வரியாலும் அறிகிறோம். புலவர் உருத்திரங் கண்ணனாரால் பாடப்பட்ட இவ்விரு பாடல்களில் உள்ள "நாடகம்" என்பது நாட்டியம் என்ற பொருளினைக் கொண்டதாகவே இருக்கிறது. சிலப்பதிகாரத்தில் உரைப் பாயிரத்தில் வரும்,

"நாடக மேத்தும் நாடகக்கணிகை"

என்ற வரிக்கு எடுத்துக் காட்டாகவரும் மாதவியும், ஆடலரசி யாக உள்ளாளே தவிர நாடகப் பெண்ணாக இல்லை.

இனித் தொல்காப்பியத்தில் (அகத் 56) குறிப்பிடப்படும் நாடக வழக்கு எதனைக் குறிக்கிறது என்று காண்போம்.

நடிப்பில் இரண்டு வகைகள் உண்டு. ஒன்று கருத்துக்களை நடித்துக் காட்டுதல், மற்றொன்று கதைகளை நடித்துக் காட்டுதல். கருத்துக்களை நடித்துக் காட்டுதல் "நாட்டியம்" என்றும், கதை

களை நடித்துக் காட்டுதல் "நாடகம்" என்றும் அழைக்கப்பட்டன. இவ்விரண்டினையும் பொதுவாகக் 'கூத்து' என்றும் அழைத்தனர்.

தொல்காப்பியத்தில் 'வாடாவள்ளி' (நூற் 63) என்பதற்கு 'ஒருகூத்து' என்று இளம்பூரணர் எழுதுகிறார் முருகக் கடவுள் வள்ளியை மணந்த வரலாறே வள்ளிக் கூத்தின் கதையாக இருக்க வேண்டும். சிலப்பதிகாரத்தில் வரும் இருவகைத் கூத்துக்கள் சாந்திக் கூத்தும், விநோதக் கூத்தும் ஆகும் என்றும்; சாந்திக் கூத்தைச் சொக்கக்கூத்து, மெய்க்கூத்து, அவிநயக் கூத்து, நாடகக் கூத்து என்று நால்வகைப்படும் என்றும்; இவற்றில் 'நாடகம்' என்பதற்குக் கதை தழுவி வரும் கூத்து என்றும் அடியார்க்கு நல்லார் விரித்துரைப்பார்.

இக்கதை தழுவிய கூத்திற்குச் சிலப்பதிகாரத்தில் "(மாதரி) மகளை நோக்கி மனமயங்காதே, மண்ணின் மாதர்க்கணியாகிய கண்ணகியும்தான் காண ஆயர்பாடியில் எருமன்றத்து மாயவனுடன் தம்முடன் ஆடிய **வாலசரிதை நாடகங்களில்** வேல் நெடுங்கண் பிஞ்ஞையோடாடிய குரவையாடுதும் யாமென்றாள், கறவை கன்று துயர் நீங்குகவென்பவே" (17 காதை) எனவரும் பகுதியில் வாலசரிதை நாடகங்கள் என்பதற்கு, "கண்ணன் தம் முனாகிய பலராமனுடன் விளையாடிய பாலசரிதை நாடகங்களுள், வேல்போலும் நெடிய கண்களையுடைய நப்பின்னையோடாடிய குரவைக்கூத்து" என்று உரையாசிரியர் எழுதுகிறார்.

வள்ளிக்கூத்து, பால சரிதை நாடகங்கள் என்பன கதை தழுவிய கூத்துக்களாகவே இருந்திருக்கின்றன எனவே, பழந் தமிழகத்தில் மேடை நாடகம் என்பது கதை ஒன்றினை நாட்டிய வடிவில் வெளிப்படுத்தும் ஒரு கலையாகவே இருந்திருக்கிறது. இக்கலையின் வெளிப்பாடு, அல்லது தோற்றம் மேலை நாட்டில் காணப்படுவனவற்றுடன் ஒத்துள்ளது. 'மேலைநாட்டுப் பொம்மலாட்டம்' தமிழகத்திலும் உண்டு. குரவை, கலிநடம், குடக் கூத்து, கரணம், நோக்கு, தோற்பாவை முதலிய விநோதக் கூத்து என வகுத்திருந்தனர். இத்தோற்பாவைக் கூத்தின்

அமைப்பும் நாடகக் கூறுகள் உடையதாகும். எனவே நாட்டிய அமைப்புடைய கூத்து, பாவைக்கூத்து, மதவிழா முதலியன நாடகத் தோற்றத்திற்குரிய களங்களாக மற்ற நாடுகளில் அமைந்திருந்ததுபோலவே தமிழகத்திலும் அமைந்திருக்கிறது. காலப்போக்கில் இவ்வனப்புக்களே பண்பட்டுச் சீர்திருத்தம் அடைந்து இன்று நாம் காணும் நாடக அமைப்பையும், நாடக இலக்கிய வடிவத்தையும் அமைந்திருக்கின்றன. இத்துறை கிரேக்கம் ரோம் ஆப்பிரிக்கா போன்றநாடுகளில் உள்ளது போலத் தமிழகத்தில் பழமை உடையதாக இல்லை. ஓர் ஒழுங்கான உருவமடைந்து இலக்கிய நிலை எய்தப் பல ஆண்டுகள் ஆனமையால் தான், தமிழ் இலக்கிய வரலாற்றின் துவக்க எல்லையில் நாடக இலக்கியங்கள் தோன்றவில்லை.

மூவர் யார்?

திரு. வெ. செயராமன்
அண்ணுமலைப் பல்கலைக்கழகம்

மூவர் என இத்தலைப்பில் குறிக்கப் பெறுபவர் பாரிக்குப் பகையாகி அவனை எதிர்த்த மூவராவர். அம் மூவர் யார் எனக் காண்பதே இக்கட்டுரையின் நோக்கம்.

நல்லவற்றையே எண்ணி இயம்பிச் செயலாக்கி நல்லவர் நெஞ்சுறப் பெற்றுப் புலவரும் அடியவரும் பாடிப் போற்றும் புகழாளனுக வாழ்ந்த பாரிக்கும் பகைவர் தோன்றினர். இகழ்வாரை எதிர்த்துத் தம் புகழ் நிறுத்தவும், இன்னுவாகப் பிறர் தம் மண்கொளவும், போரெனிற் புகலும் புனைசுழல் மன்னர் தம் வீரம் வெளிப்படுத்தவும் பிற மன்னர்க்குப் பகைவராகிப் போர் தொடுப்பதுண்டு. இவற்றுள் எதுகொண்டு பிறர் பாரிமீது பகை கொண்டு படையெடுத்தனர்? வாடிய பயிரைக் கண்டபோது வாடும் அருள் உளத்தனுய், வாடா நிலையில் கொழுகொம் பின்றி மட்டும் அலைந்த முல்லைக்கொடிக்குத் தன் கொடித்தேரீந்த பேரருள் படைத்தவனுய் வாழ்ந்த பெரும் பெயர்ப் பாரியை இவற்றுள் எது கொண்டு பகை சொண்டு போரிடும் வன்னெஞ்சம் அவர்க்கு உண்டாயிற்று? பாரி பிறரை இகழ்ந்தனனுக அவனைப் பற்றிய பாடல்களில் காணப் பெருமையால் போருக்கு அது காரணமாதற்கில்லை, தன் ஆணை செல்லும் தண்பறம்பு நன்னுட்டு முந்நூறூரையும் பரிசிலர் பெறப் பாரி வழங்கிய செய்தி கபிலர் எடுத்துக் கூறியதற்கு முன்னரே பாரியின் பகைவர்க்குத் தெரிந்திருக்கவேண்டுமாகலின் பாரியின் நாடுகொளற்காகவும் போர் நிகழ வழியில்லை. தன்னை யெதிர்த்துப் போரிட வந்தபகைவர் தன்

ஆற்றலுக் காற்ருது புறங்காட்டி ஓடியதைக் கண்டு நின்ருன் பாரி எனும் செய்தி, "ஓடுகழற் கம்பலை கண்ட, செருவெஞ் சேய்" எனப் பாடப்படுதலின் பகைவர் தம் வீரம் வெளிப் படுத்தப்பாரி மீது பகை கொண்டனர் என எண்ண இயலவில்லை.

மன்னர் சிலர் பாரியின் மகளிரை மணம் பேசி வந்தனர். பாரி தன் மகளிரை அவர்க்குத்தர மறுத்தான். உறவு வேண்டி வந்தவர் பகைவராக மாறியதற்கும் மூவர் ஒன்று சேர்ந்து வந்து அவன் மீது போர் தொடுத்தமைக்கும் அதுவே காரணம் என அறிஞர் சிலர் கருதினர், எழுதினர், புற நானூற்றுப் பாடல் களுக்குத் துறை வகுத்தவரும் இக்கருத்துக் கொண்டே பாரி பற்றிய 109, 110, 111 ஆம் புறப்பாடல்களுக்கு மகண்மறுத்தல் என்ற துறையமைத்துள்ளார். பாரிமகளிரை மணம்பேசி வந்தமை பற்றியோ மகண் மறுத்தல் பற்றியோ இப்பாடல்களில் கூறப்படா மையால் மகண் மறுத்தலைப் பகைமைக்குக் காரணமாகக் கொள்ளல் பொருந்தாது. பின் எதுதான் காரணமாகும்?

பாரி தன் நிலப்பரப்பால் சிறியவனுயினும் நெஞ்சாற் பெரியவனுக இருந்தான், தன்பாற்பரிசில் வேண்டி வருவோர் மடவர் மெல்லியராயினும் அவர்க்கும் வாரி வழிங்கினுன்; பணை கெழு வேந்தரை இறந்தும் இரவலர்க் கீந்தான்; மாரிபோல வாரி வழங்கி உலகு புரந்தான்; "நாத்தழும் பிருப்பப்பாடா தாயினும்", "பூத்தலை யருஅப் புனைகொடி முல்லை"க்குக் "கறங்கு மணி நெடுந்தோர் கொள்கெனக்" கொடுத்தான்; தன் நாட்டு முந்நூறு ரையும் பரிசிலர்க்கீந்தான்; இவற்றினும் மேலாகத் தன்னை வேண்டினும் தரும் எண்ணமுடையவனுக இருந்தான். கொடை யால் பாரியின் நிலம் சுருங்கிற்று, ஆனல் அவன் புகழோ நிலத் தினும் பெரிதாய் வானினும் உயர்ந்ததாய்க் கடலினும் ஆழ்ந்த தாய்ப் பெருகி வளர்ந்து கொண்டே இருந்தது. இவன் புகழ் பாடினர் புலவர்; அது பொருது ஒரு சிலர் புழுங்கி இருக்க வேண்டும். அப் புழுக்கமே பகையாக-போராக நீண்டிருக்க வேண்டும். புகழ்பட வாழாதார் புகழாளனை எதிர்த்து அவன் புகழ் கெட முயன்றனர்; போர் தொடுத்தனர்; தோற்ருேடினர் (புறம். 120). தோற்றவர், வெல்வது கருதி வேண்டுவன செய்து பறம்புமீது மீண்டும் படையெடுத் தனர். அவர் மரந்தொறும் பிணித்த களிற்றின ராயினர்; புலந்

தொறும் பரப்பிய தேரினராயினர். எனினும் எடுத்த எடுப்பில் பாரியை வெல்ல இயலாதவராய்ப் பறம்பு மலையை முற்றுகை யிட்டனர். கபிலர் அவர் முன் தோன்றிப் பாரியின் அருமையும் பெருமையும் வீரமும் கொடையும் உள்ளிட்ட எல்லாப் பண்புகளை யும் எடுத்தியம்பினர்; பறம்பைப் பெறுதற்கு உரிய வழியையும் கூறினர். கபிலரின் சொல்லம்புகள் பாரியின் பகைவர்க்கு நல்லுணர் வளிக்கவில்லை. பகைவர் பாரியுடன் போருடற்றினர்; வென்றனர். பாரி மாய்ந்தான். வாரி வழங்கிய வாரி வறண்டது.

இயற்பெயரால் குறிக்கப் பெறுமல் (கடந்தடு தானை) 'மூவிரும்' என எண்ணும் பெயராற் குறிக்கப் பெறும் மூவர் யார்? பாரியைப் பற்றிய கபிலர் பாடல்களில் வரும் 'பணைகெழு வேந்தர்', 'கடந்தடுதானை மூவிர்' என்பன 'முரசுமுழங்கு தானை மூவர்' (35) 'விறல்கெழு தானை மூவர்' (122) 'முந்நீரேணி விறல்கெழு மூவர்' (137) 'முற்றிய திருவின் மூவர்' (205), 'பொதுமை சுட்டிய மூவர்' (357) என்னும் புறநானூற்றுப் பகுதிகளுடன் ஒத்திருத்தல் கண்டு அறிஞர் சிலர் கபிலரால் சுட்டப்படும் மூவர் சேர சோழ பாண்டியரே என எண்ணியும் எழுதியும் உள்ளனர். இம் மூவர் முடிகெழு வேந்தராகிய மூவரே என்பதற்குரிய சான்றுகள் இருப் பதாகத் தெரியவில்லை. மூவர் என்ற சொல் ஒன்றைக் கொண்டே பாரியை எதிர்த்தவர் சேர சோழ பாண்டியர் எனக்கொள்வது பொருத்த முடைய தாகாது.

பண்பிற் சிறந்த குறுநில மன்னன் ஒருவனை முடியுடை வேந்தர் மூவரும் ஒன்றுசேர்ந்து எதிர்த்து வென்றனர் என்பது அவ்வேந்தர்க்கே யன்றித் தமிழர் பண்புக்கும் பழிப்புத்தேடுவ தாகும். சிறுகுடியிலே தோன்றிய பண்ணன் பலர்பசிகளையும் பான்மை எண்ணி அவனுக்குப் 'பசிப்பிணிமருத்துவன்' என்னும் சிறப்புப் பெயரீந்து, உண்டி கொடுத்து உயிர்காக்கும் பண்ணன் பல்லாண்டு வாழவேண்டும் எனக் கருதித் தன் வாழ்நாளையும் அவனுக்களிக்க விழைந்து "யான் வாழு நாளும் பண்ணன் வாழிய" எனப்பாடிய சோழப்பேரரசன் குளமுற்றத்துஞ்சிய கிள்ளி வளவன் தோன்றிய குடியில் பலர்க்கு நிழலாகிப் பழுமரமாக விளங்கிய பாரியைப் பகைத்து எதிர்க்கும் ஒருவன்-கூட்டுச் சேர்ந்து எதிர்க்கும் பண்பில்லா ஒருவன் தோன்றியிருக்க மாட் டான். அத்தகைய ஒருவன் சோழர் குடியில் இருந்திருந்தால்

பெண்கொலை புரிந்தமைக்காக நன்னனை பழித்துப் பாடும் இயல் புடைய புலவர் அங்ஙனமே சோழனையும் பழித்துரைத் திருப்பர். அங்ஙனமின்மையின் பாரியை எதிர்த்த மூவருள் சோழன் ஒருவன் அல்லன் என்றுகின்றுன் பாரியை எதிர்த்த மூவருள் சேரன் ஒருவனுக இருந்திருப்பின் கபிலர் தம் இன்னுயிர்த் தோழனுன பாரியைக் கொன்ற சேர நாட்டை நினைத்திருப் பாரா? சேர நாட்டுக்குச் சென்றிருப்பாரா? சென்று சேரமான் செல்வக் கடுங்கோ வாழியாதனைப் பாடியிருப்பாரா? அவன் தந்த பரிசிலைப் பெற்றிருப்பாரா? பாரி இறந்த பின்னர்க் கபிலர் சேரனைப் பாடி யுள்ளாராகலின் பாரியின் பகைவர் கூட்டணியில் சேரன் ஒரு வனுக இருத்தல் இயலாது. மூவர் என்னும் தொகைப் பெயரில் சேர சோழர் விலக்கப்பட்டமையின் மூன்றுமவனுகிய பாண்டியனும் அத்தொகையில் இல்லாதவனுகின்றுன். ஆகவே 'மூவிர்' என்னும் சொல்லால் குறிக்கப் பெறுவார் சேர சோழ பாண்டியராகிய மூவரல்லர் இவரின் வேறுபட்ட மூவராவர். அம்மூவர் யார்? பாரியை யொத்த முடிமன்னரல்லாத குறுநில மன்னரே அம்மூவராகல் வேண்டும். அங்ஙனமாயின் நன்னன் பழித்துரைக்கப் பட்டதுபோலப் பாரியைக் கொன்ற அம்மூவர் பெயரும் குறிக்கப்படாமல் பழித்துரைக்கவும் படாமல் புலவரால் விடப்பட்டதேன்? எதிர்சென்று அவரை எதிர்த்துப் பாடிய கபிலர் பாரி மறைவுக்குப் பின்னர் அம் மூவரையும் பழித்துப் பாடியும் இருக்கவேண்டுமே. பழித்துப் பாடற் குரிய பொருளாகக் கொள்ளவும் கூடக் கபிலர் உள்ளம் இடந்தரவில்லை போலும். அவர்களைப் பழித்துப் பாடாது இருக்கவும் இயலாமல், பழிக்காமல் இருக்கவும் இயலாமல் மிகச் சுருக்கமாகப் 'பாரியது அருமையறியார்' (புறம். 116), 'பண்பில் பகைவர்' (புறம். 120) எனப் பழித்துக் கூறுவதோடு அமைகின்றுர் அவர். புலவர் பெருமானுகிய கபிலரால் பழித்துப் பாடாது வரையப்பட்ட மூவரைப் பிற புலவர் எங்ஙனம் பாடுவர்? அதனுல்தான் அம் மூவர் பழித்துப் பாடப் பெறவில்லை. இதுகாறுங் கூறியவாற்ருல் பாரியை எதிர்த்தவர் முடியுடை வேந்தர் மூவர் அல்லர்; பெயர் தெரியாத குறுநில மன்னர் மூவரே யாவர் என்பது தெளிவாகும்.

சூளாமணியும் காப்பியத்தகுதியும்

திரு. அழ. பழநியப்பன்
அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம்

தமிழ் இலக்கிய உலகின் வழிபடு தெய்வங்களாக விளங்கும் இளங்கோ, வள்ளுவர், கம்பர் ஆகியோர் வரிசையில் வைத்து எண்ணத் தக்கவர்களில் சூளாமணி ஆசிரியர் தோலாமொழித் தேவரும் ஒருவராவார். சூளாமணி பெருங் காப்பியங்களின் வரிசையில் வைத்து எண்ணுதற்குரிய அனைத்துக் கூறுகளும் அமைந்து விளங்குகிறது என்ற அறிஞர் கருத்துக்கு நூலமைப்பில் அரண்கள் எவையேனும் அமைத்துள்ளனவா என்று அறியப் புகுவதே இக்கட்டுரையின் உட்கோளாகும்.

முதல்நூலும் வழிநூலும் :

முதல் நூலொன்றே வழிநூலின் பெருமைக்கு வாயிலாகிவிட முடியாது. வழிநூலின் நிழலில் மறைந்து விடுகின்ற முதல் நூல்கள் பலலாகும். அந்த வகையில் தோலாமொழித் தேவர் தம் படைப்பாற்றல் திறத்தினால் முதல் நூல் ஆசிரியரை விழுங்கி ஏப்பம் விட்டுவிடுகிறார். சூளாமணியின் முதல் நூல் எது என்று அறியும்வேட்கை உள்ளத்தெழாவகையில் கவிஞர் தம்முடைய கவித்துவத்தால் நம்மை எல்லாம் மயங்கச் செய்துவிடுகிறார். தோலாமொழித் தேவரின் படைப்பாற்றல் ஒன்றே சூளாமணிக் குக் காப்பியப் பெருமையைக் கூட்டுவிக்கிறதென அறுதியிட் டுரைக்கலாம்.

காப்பியத் தகுதி :

காப்பிய அமைப்புடன் கதைக்கரு ஆழமுடையதாகஅமைய வேண்டும். சூளாமணியின் கதையும் கருவும் சிறக்கவில்லை

என்றே கூறவேண்டும். இதனுல் தானே என்னவோ பட்டம் பெற்ற பண்டிதர்கள் சூளாமணியைப் படித்து மறந்தனர்; பாமரர் கள் படிக்காமலேயே மறந்தனர்.

சூளாமணியின் கதை மக்களிடம் செல்வாக்குப் பெருததற்கு இன்னெரு காரணமும் உண்டு. கம்ப இராமாயணம் மிகப் பெரிய கதை என்ருலுங்கூட மக்கள் உள்ளத்தில் நிலையான இடம் பெற்று விட்டது. காரணம் ஒரு பரம்பரையைப் பற்றிய கதை யாக இருப்பதேயாகும். சூளாமணியோ மூன்று தலைமுறைகளைப் பற்றிய கதையாக இருப்பதால் மக்களின் நினைவிலிருப்பதில்லை. மூன்று தலைமுறைகளைப் பற்றிய கதையானுலும் கதையில் உயிரோட்டமிருக்குமானுல் வெற்றி பெற்றிருக்கும். சூளாமணிக் கதைக்கரு வலுவில்லாததால் மக்களின் கவனத்தை ஈர்ப்ப தில்லை.

காப்பியம் ஆழ்ந்த பொருளை உணர்த்தவேண்டும். அப் பொருள் நம் உள்ளத்தில் சிறந்த வடிவினைத் தோற்றுவிப்பதாக அமையவேண்டும். சூளாமணி இவ்விலக்கணத்திற்கு இயை புடையதாக விளங்குகிறதா என்ருல் நிறைவான விடையைக் கூறமுடியாது. ஆனுல் தோலாமொழித்தேவரின் படைப்பாற்றல் ஒன்றினுல் மட்டுமே சூளாமணி காப்பியச் சிறப்பை எய்திவிடு கிறது, கதையில் கருவில்லை என்பதினுல் தானே என்னவோ ஆசிரியர் கற்பனையில் கருத்தைச் செலுத்துகிருர் என்ற எண்ணம் காப்பியத்தைப் படிப்போர் உள்ளத்தில் எழுகிறது. காப்பியம் முழுவதும் கவிஞரின் கற்பனை களிநடம்புரிகிறது. அதில் நம்முடைய உள்ளமும் துள்ளிக் குதிபோடுகிறது.

இரு முகங்கள் :

கட்டுக் கோப்பும் பாத்திரப் படைப்பும் காப்பியத்தின் இரு முகங்களாகும். இவ்விரு முகங்களும் சூளாமணியில் சிறக் கின்றன என்று கூற முடியவில்லை. காப்பியத்தை விரித்துக் கூறவேண்டும் என்ற நோக்கால் சூளாமணியின் கட்டுக்கோப்பு நெகிழவே செய்கிறது. சுவலனசடி தன் மகளுக்குரியவனைத் தேடும் பொருட்டு அமைச்சரவையைக் கூட்டி உசாவுவது, ஒவ்வொரு அமைச்சரும் ஒவ்வொரு பெயரைப் பரிந்துரைப்பது

போன்ற பல நிகழ்ச்சிகள் படிப்போரின் பொறுமையைச் சோதிக்கின்றது.

திவிட்டன் சுவலனசடியின் மகளைத் திருமணம் செய்து கொள்வதோடு காப்பியத்தை முடித்திருந்தால் சிறப்பாக இருந்திருக்கும். சிந்தாமணி; பெருங்கதை ஆசிரியர்களைப் போன்று துறவறத்தை வற்புறுத்த விரும்பி இருந்தால் துறவறச் சருக்கத்தையும் முத்திச் சருக்கத்தையும் காப்பியத்தில் இணைத்துவிட்டு முடித்திருக்கலாம். திவிட்டனுடைய திருமணத்திற்குப் பிறகும் கதையை நடத்திச் செல்வது கதையை வளர்க்கவேயாகும். இதுவும் ஒரு குறையாக அமைகிறது.

நகைச்சுவையூட்டும் விதூடகன் பாத்திரம் கதை ஓட்டத்தைத் தடைப்படுத்தக் காண்கிறோம். காப்பியத்தின் தொடக்கத்திலேயே விதூடகன் பாத்திரம் அறிமுகப் படுத்தப்பட்டிருக்குமானால் கதையோடு பாத்திரம் ஒன்றி இருக்கும். ஆனால் விதூடகன் பாத்திரம் காப்பியத்தின் இடையில் அறிமுகப்படுத்தப் படுவதால் கதையோடு ஒன்றாமல் தனித்து நிற்கிறது.

காப்பியத் தலைவன் :

காப்பியத்தலைவன் தன்னேரிலாத் தலைவனாக விளங்கவேண்டும். அந்த வகையிலும் காப்பியத்தலைவனான திவிட்டனிடத்தில் சிறப்பான இயல்புகளைக் காண முடியவில்லை. "திறையினை மறுத்தவர் திறத்துச் செய்வதோர் முறையுளதெனின் அது முயன்று கொளவே" என்று கூறும் திவிட்டனின் பாத்திரத்தில் மான உணர்வின் மாண்பை—வீறுணர்ச்சியைக் காண்கிறோம். சிங்கத்தைக் கிழித்தெறியுங் ஆற்றல் கொண்டவனாகவும் விளங்கினான். இவை தவிர திவிட்டனுடைய பாத்திரப் படைப்பில் நாம் காணும் சிறப்பொன்றுமில்லை. மற்ற காப்பியத்தலைவர்கள் பால் காணப்படுகின்ற பெருஞ்சிறப்புக்கள் இவன்பால் காணப்படாததும் காப்பியத் தகுதியைக் குறைக்கிறதென்றே கூறவேண்டும்.

காப்பியச் சிறப்புக்கள் :

ஒருவனுக்கு ஒருத்தி என்ற உயர்ந்த தமிழ்க் கொள்கையைத் தோலாமொழித்தேவர் போற்றிக் காக்கின்றார். இளங்கோகூடக்

கோவலன் வாழ்வில் இருமனைவியரை இடையிடச் செய்துவிடுகிருர். கொங்குவேளிர் உதயணனுக்கு நால்வரைக் கட்டுவிக்கிருர். திருத்தக்க தேவர் சீவகனுக்கு எண்மரை மணம் புரிவிக்கிருர். சேக்கிழாரும் சுந்தரருக்கு இருவரைத் திருமணம் செய்துவைக்கிருர். ஆனல் தோலாமொழித் தேவர் கதைத் தலைவனுக்கு ஒருத்தியையே திருமணம் செய்துவைக்கும் பண்பைப் போற்றிக் காக்கின்ருர். மற்ற காப்பியக் கவிஞர்கள் பெரும்பாலும் பரத்தையர் குலத்தைப் படைத்துக்காட்டி அக் குலத்தை இழிந்ததாக்காது உயர்ந்ததாக உருவாக்கினர். தோலாமொழித் தேவர் பரத்தையர் குலத்தைப் படைக்கவே விரும்பவில்லை என்று அறியும்பொழுது அவர் உருவாக்க விரும்பும் சமுதாயத்தை நம் கண்முன் காண்கிருேம்.

ஆற்றலையும் வலியையும் காட்டி அச்சுறுத்தி அடிமைப் படுத்துவதைக் காட்டிலும் அறிவாற்றலுக்கு அஞ்சச் செய்து அடிமைப்படுத்துவதே அறிவுடைமையாகும் என ஆசிரியர் அமைக்கிருர். பயாபதியின் பாத்திரப் படைப்பின் மூலம் அற வழியில் அன்பினை வளர்த்து அரசோச்சுவதே மன்னர் இயல்பாக வேண்டும் என அறிவுறுத்துவதும் இன்றைய உலகிற்குப் பாடமாக அமைகிறது. அன்பு வழியில் அடியெடுத்து வைத்து-அறிவொளி பரப்பி-ஆற்றலை வளர்த்து-இன்பம் பெருக்கி-அருள் பெறவேண்டும் என்ற அறிவுரையைப் பயாபதியின் அன்பாட்சியின் வாயிலாக ஆசிரியர் வலியுறுத்துகிருர். இத்தகைய சிறப்புக்கள் செறிந்து கிடந்தாலும் காப்பியத் தகுதிபெறுவதற்குரிய கூறுகள் அனைத்தும் அமையவில்லை என்றே எண்ணத் தோன்றுகிறது.

கதையில் பெரும் போராட்டங்களை உருவாக்கிச் சிக்கலைத் தோற்றுவித்துப் பிறகு சிக்கலை அவிழ்த்து, உச்சநிலைகளை உருவாக்கி அவற்றிற்கு அமைதிகாண்கின்ற துறைகளைத் தோற்றுவித்திருந்தால் சூளாமணி பெருங்காப்பியங்களில் ஒன்ருக அமையும் பெருமை பெற்றிருக்கமுடியும்.

பாலுணர்ச்சியும் தொல்காப்பியரும்

ஈ. கோ. பாஸ்கரதாஸ்
பூ. சா. கோ. கலைக்கல்லூரி, கோவை

பசி உணர்ச்சியும் பாலுணர்ச்சியும் ஆகிய இரண்டு உணர்ச்சிகள், மனிதன் பிறப்பு முதல் இறப்பு வரை அவனை ஆட்கொள்வனவாம். பசி உணர்ச்சி தணிய முயலும் வாழ்க்கையைப் புறவாழ்க்கை எனலாம். பாலுணர்ச்சி தணிய முயலும் வாழ்கையை அகவாழ்க்கை எனலாம். பசி உணர்ச்சி இன்றேல் தனி உடம்பின் வளர்ச்சி இல்லை. பாலுணர்ச்சிஇன்றேல் மனித இனத்தின் வளர்ச்சி இல்லை. ஆகவே இவ்விரு உணர்ச்சிகளும் இயல்பானவை; தவிர்க்க முடியாதவை; தவிர்க்கக் கூடாதவை. இவ்விரு உணர்ச்சிகள் நிறைவேறும் போதுதான் நிறைவுடைய இன்பம் தோன்றுகிறது. அவ்வின்பம் எல்லா உயிர்கட்கும் பொதுவானது. இதனையே தொல்காப்பியர்

> "எல்லா உயிர்க்கும் இன்பம் என்பது
> தானமர்ந்து வருஉம் மேவற்றாகும்"— பொருளியல்-27.

என்றார்.

மனித இன வளர்ச்சிக்கு மட்டும் பாலுணர்ச்சி என்பதில் சிறப்பேதும் இல்லை. காதல் உணர்வை வெளியிடுவதற்குப் பாலுணர்ச்சி துணைபுரிகிறது என்பதே அவ்வுணர்ச்சியின் சிறப்பாகும். காதல் உணர்ச்சியின்றி மன நிறைவு தரும் பாலுணர்ச்சி இல்லை; பாலுணர்ச்சி இன்றி உண்மை காதலுணர்ச்சி இல்லை[1]. ஆதலின்

---

1. "without love there can be no really satisfying sex; without sex no real love".

"Quetions everyone asks about sex"
Essay by David Reubeu – Reader's Digest April 71.

காதல் உணர்ச்சியின் அடிப்படையில் அமைந்த காதலுணர்ச்சி, உடல் வளத்திற்கு மட்டுமின்றி மனவளத்திற்கும் இன்றியமையாததாகும். அத்தகைய மனவளத்தை எதிரொலிப்பதுவே அகப் பொருள் துறையாகும். இம் மன வளமே மற்ற உயிர்கட்கும் மனித உயிர்க்கும் வேற்றுமையைப் புலப்படுத்துவது.

"ஆறறிவதுவே அவற்ருேடு மனனே" —மரபியல் 27

என்ருர் தொல்காப்பியரும். ஈண்டு ஆறும் அறிவு எனினும் வழி வகையை- நெறிமுறையை அறியும் அறிவு எனினும் பொருட் பொருத்தம் சிறக்கிறது. இவ்வறிவு ஆண் பெண் இரு பாலர்க்கும் பொது என்பது வெளிப்படை. இவ்வறிவை - மனத்தால் அமைந்த அறிவை அகப்பொருள் தலைவனும் தலைவியும் பெற்றவர்களாவர். இவ்வறிவு பாலியல் அறிவு என ஈண்டுக் கொள்ளலாம் பாலியல் அறிவு இயல்பானது என்பதை முன்னரே கண்டோம்.

பாலுணர்ச்சி என்ற நோக்கில் இதுவரை நாம் இலக்கியத்தைக் காணவில்லை. இலக்கியத்தில் காணும் தலைவனும் தலைவியும் பாலுணர்ச்சியால் ஆட்கொள்ளப்படுவார்கள் என்ற மிக எளிய உண்மையையும் நாம் இதுவரை சுட்டிக்காட்டவில்லை. இதற்குக் காரணம் பாலுணர்ச்சி என்ற சொல்லுக்கு நிகரான ஆங்கிலச் சொல்லான "செக்ஸ்" (Sex) என்பதனைச் சரியான பின்னணியில் எண்ணுவதற்குப் பதிலாக, இழிந்த பின்னணியிலேயே நாம் எண்ணி வந்ததாகும் செக்ஸ் என்பது உடலில் ஏற்படும் இயற்கை உணர்வு என்ற எண்ணமே நம்மில் பலருக்கு இல்லை; இது உடலுணர்வு மட்டுமன்றி மன உயர்வும் கூடியதே ஆகும். இப்பின்னணியிலேயே நாம் பாலுணர்ச்சிகளையும் நோக்குதல் வேண்டும்.

பாலுணர்ச்சிகள் நல்ல நோக்கிலும் தீய நோக்கிலும் அமைதல் உண்டு; ஒன்றிய பாலுணர்ச்சி — ஆண் பெண் மனம் ஒன்றிய பாலுணர்ச்சி நல்ல நோக்கில் அமைவது. இதன் விளைவே அன்பொடு புணர்ந்த ஐந்திணை வழி நிகழும் காமக் கூட்டாகும். ஒன்ருத பாலுணர்ச்சி — ஆண் பெண் மனம் ஒன்ருத பாலுணர்ச்சி தீய நோக்கில் அமைவது. இதன் விளைவே சமூகச்

சீர்கேடுகள். ஒன்றிய பாலுணர்ச்சி ஒன்ருத பாலுணர்ச்சி என்று இரு வேறுபட்ட உணர்ச்களில் ஒன்றிய பாலுணர்ச்சியே உயர்ந்த நிலையிற்று என்பதில் ஐயமில்லை. ஒன்றிய பாலுணர்ச்சி ஆண் பெண் இருவரிடையே தோன்றுகையில் காதல் முகிழ்க்கிறது. இவ்வாண் பெண் இருவரும் பாலுணர்ச்சிக்குரிய தோற்றுவாயான குமரப் பருவத்தினர். இருவருக்கிடையே பருவம், யாண்டு கல்வி ஆகியவை முறையாக அமைந்திருக்கையில் தான் ஒன்றிய பாலுணர்ச்சி. உயர்ந்த பாலுணர்ச்சி தோன்றுகிறது. ஆண் சில கூறுகளில் மிக்கிருப்பினும் உயர்ந்த பாலுணர்ச்சிக்கு இழுக் 'கேதும்' ஏற்படாது. இதனையே தொல்காப்பியர்,

"ஒன்றே வேறே என்றிரு பால்வயின்
ஒன்றி உயர்ந்த பாலது ஆணையின்
ஒத்த கிழவனும் கிழத்தியும் காண்ப
மிக்கோனுயினுங் கடிவரை இன்றே

—களவியல் 2.

என்ருர். ஆதலின் உயர்ந்த—செம்மையான பாலுணர்ச்சியின் அடிப்படையில் அமைவதே காதல் என்றும் அகம் என்றும் கூறலாம். ''அகவிலக்கியம் உள்ளக் காதலோரின் பல்வேறு தூய பால்நிலைகளைப் பாட்டுப்படுத்தும் என்பர்''.[1] ஈண்டுக் கிழவன் கிழத்தி என்ற சொற்கள் சிந்திக்கத் தகுந்தவை. உரியவன்—உரியவள் என்ற பொருளைத் தருகின்ற இச்சொற்களை எண்ணின், பாலுணர்ச்சியினுல் அவளுக்கு இவன் உரியவன்—இவனுக்கு அவள் உரியவள் என்றும் கூறலாம். மேலும் இவ்வுரிமை உள்ளத்து உரிமையாகும்.—உள்ளத்து உணர்ச்சியாகும்—உள்ளத்துப் புணர்ச்சியாகும். இவ்வுள்ளப்புணர்ச்சி உடற்புணர்ச்சிக்கு முன்னர் நிகழ்வது. உள்ளத்தால் புணர்ந்தோர் உடலாற்புணர்தல் இயற்கையின் நியதியேயாகும். அந்நியதியைத் தொல்காப்பியர் இந்நூற்பாவில் குறிப்பாகக் கூறி மற்ருெரு நூற்பாவில் சிறிது வெளிப்படையாகக் கூறுவர்.

நாட்டம் இரண்டும் அறிவுடம் படுத்தற்குக்
கூட்டி உரைக்கும் குறிப்புரை யாகும். —களவியல்-5

---

1. டாக்டர் வ சுப. மாணிக்கம் தமிழ்க்காதல் பக். 29.

ஈண்டு அறிவுடம்படுத்தல் என்பதுவே உள்ளப் புணர்ச்சியாகும். அதற்குத் துணைபுரிவன கண்கள் எனவும் அறிகிறோம். நம்பியகப் பொருள் மிகவும் தெளிவாக

> "உள்ளப் புணர்ச்சியும் மெய்யுறு புணர்ச்சியும்
> கள்ளப் புணர்ச்சியும் காதலர்க் குரிய"

நம்பி அகப்பொருள். அகத்திணையியல்-34

என விரிவுபடுத்திக் கூறும்.

இயற்கைப் புணர்ச்சியின் இலக்கணம் கூறவந்த நாற்கவி ராச நம்பி

> "தெய்வந் தன்னின் எய்தவும் கிழத்தியின்
> எய்தவும் படூஉம் இயற்கைப் புணர்ச்சி"

அகத்திணை இயல்-32

என்றார். தலைமகளாற் பெறப்படும் புணர்ச்சி உண்டெனவே, பாலுணர்ச்சியே இதற்கு அடிப்படை எனலாம்.

தொல்காப்பிய உரையாசிரியர்கள் இளம்பூரணரும் நச்சினார்க்கினியரும் பால் என்பதற்கு ஊழ் எனவே பொருள் கொள்கின்றனர். திருக்கோவையாருக்கு உரையெழுதிய பேராசிரியர் தலைவனும் தலைவியும் சந்தித்தல் ஊழினால் என்று உறுதியாகக் கூறுவர்.

"ஏழுடையான்.............. அணங்காய் வந்தகப்பட்டதே" இவனோடு இவளிடை உண்டாய அன்பிற்குக் காரணம் விதியல்லாமை ஈண்டுப் பெற்றாம். விதியாவது செய்யப்படும் வினையினது நியதியன்றே அதனானே அன்பு தோன்றிப் புணர்ந்தாரெனின், அதுவும் செயற்கைப் புணர்ச்சியாய் முடியும்; அது மறுத்தற் பொருட்டன்றே தொல்லோர் இதனை இயற்கைப் புணர்ச்சி என்று குறியிட்டது. அல்லதூஉம் நல்வினை துய்த்தக்கால் முடிவெய்தும்; இவர்களது அன்பு துய்த்தாலும் முடிவெய்தாது ஒரு பெற்றித்தாயே நிற்குமென்பது. "பிறப்பானடுப்பினும் பின்னும் துன்னத்தகும் பெற்றியரே" என்றவாறும் இவர்கள் அன்பிற்குக் காரணம் விதியன்றென்பது. பல பிறப்பினும் ஒத்த அன்பென்றார்

ஆகலின், பல பிறப்பினும் ஒத்து நிற்பதோர் வினையில்லை என்பது." எனப் பேராசிரியர் விளக்குவர்.

ஊழினுற் புணரும் புணர்ச்சி செயற்கைப் புணர்ச்சி. இதனினின்றும் வேறுபடுத்திக் காட்டவே தொல்லோர் இயற்கைப் புணர்ச்சி என்றனர்.

As the sex-instinct urges man and woman, they love each other, completely identifying themselves with each other and want to get married. When they think of marriage, they become aware of the powerful force of love in their hearts, if they are suited to each other in all aspects. There is nothing wrong if he happens to be somewhat superior to the woman in certain aspects.

This interpretation, without reference to fate or God's will, is quite reasonable என டாக்டர் சி. இலக்குவனர் தம் தொல்காப்பிய ஆராய்ச்சி நூலில் குறிப்பிட்டிருப்பதையும் அறிதல் வேண்டும். (Tolkappiyam - critical studies — Page 416).

பாலியல் மிக நுட்பமானது; சிக்கலானது. இதன் பல்வேறு பிரிவுகளை விரித்துச் சொல்வது கடினமாகையால், அகப்பொருள் இலக்கணங் கூறவந்த தொல்காப்பியர் எழு திணைகட்கு இலக்கணத்தைத் தனித்தனியாகச் சொல்லவில்லை ஆனல் புறப்பொருளை விளக்குகையில் வெட்சி, வஞ்சி, உழிஞை, தும்பை, வாகை, காஞ்சி, பாடாண் என ஒவ்வொன்றையும் கூறுவர். கைக்கிளை, குறிஞ்சி, பாலை, முல்லை, நெய்தல், மருதம், பெருந்திணை என ஏழுதிணைகளையும் அவ்வப் பெயரால் தனித்தனியாகத் தொல்காப்பியர் விளக்காமையும் ஈண்டு நோக்குதல் வேண்டும்.

அகப்பொருள் துறையில் எக்காலத்திற்கும் ஏற்றவண்ணம் அடிப்படை உண்மைகளையே தொல்காப்பியர் தம் நூற்பாக்களில் கூறியுள்ளார். பகுத்தலே பாலாகும். ஆண் பெண் உணர்ச்சிகளைப் பகுத்துக் கூறுதலே பாலுணர்ச்சியாகும். தொல்காப்பியர் அவ்வுணர்ச்சிகளின் அடிப்படையிலேயே அகப்பொருளை அமைத்துச் சிறந்து விளங்குகிருர்.

Impact of Some Philosophic Thoughts in Sangam Literature

Thiru S. SATHIYAMOORTHY
Kerala University

The philosophic thought in Sangam literature is rare and is to be studied with keen observation. Most of the poems never have direct touch or dealing with philosophy. The poem of Kanian Poonkunranaar, Thirumurukattuppadai, Paripaatal and some songs of Kanchi are related to philosophy. Therefore we have to depend upon the commentaries and inferences to trace the philosophic thought.

In this paper I am giving two possible identifications of philosophic thoughts one is from Paripaatal and the other is from Kalithokai. Another identification which is already given by Parimelazhakar in his commentary to Paripaadal has been explained. Though Kalithokai and Paripaadal have been postdated one cannot deny the fact that the ideas prevalent in them are of ancient tradition. It must be borne in mind that they mention Samkhya, Carvaka and Buddhist philosophies which are prior to the Sangam literature.

The third poem of Paripaadal sung in praise of Thirumal gives us the twenty-five principles of Samkhya philosophy. According to the commentator Parimelazhakar (A. D. 1272), these lines (iii 77-88) explain none other than Samkhya philo-

sophy. Here they are explained in the order mentioned in the poem. Purusa (புருடன்) or soul is called by the Tamil equivalent Paazh (பாழ்) which means 'barrenness'. In the Samkhya philosophy soul produces nothing, so the state of barrenness is attributed to it. Panchabhuta (பூதங்கள் ஐந்து) or the five gross elements namely ether, air, light, water and earth are mentioned by the term Kaal (கால்) which means germ because they germinate or produce this world and at the same time remain as the products of Tanmatras or subtle elements. Eventhough Karmendriyas namely, mouth, feet, hands and the organs of evacuation and reproduction can be included in the five gross elements, they found themselves classified by their actions hence they are called by the name Paaku (பாகு) which means classification. Next to it Tanmatras (புலன்கள் ஐந்து) or subtle elements are mentioned Sound, touch, colour, taste and smell are the five qualities of ether, air, light, water and earth respectively Being originated in the beginning sound is given the first place among them. Touch, colour, taste and smell are kept in accordance with their order of origin (i. e. in the second, third, fourth and fifth places respectively). The sixth includes Jnanendriyas namely skin, tongue, eyes, nose and ears together with manas (மனம்) or mind. The seventh indicates Ahamkara or self-sense. The eight denotes Buddhi (மான்) or intellect. The ninth mentions Prakrti the primordial matrix. Altogether they are twenty-five in number.

"It is difficult to understand the precise significance of the Samkhya account of evolution, and we have not seen any satisfactory explanation as to why the different steps of evolution are what they are" (Indian Philosophy II p. 274). These words of Dr. Radhakrishnan clearly shows the difficulties in understanding the Samkhya system of philosophy. Parimelazhakar in his commentary on Paripaadal explains only the evolution of tanmatras and respective origin of pancabhuta from them. But in his commentary to the 27th couplet of

Thirukkural he takes the risk of explaining the evolution in detail. We can bring that explanation here in order to comprehend the passage of Paripaadal. The conscious purusa has no origin and brings forth nothing. Prakrti which has no origin of its own brings out buddhi (மான்). From buddhi arises the akamkara. The akamkara begets tanmatras which in turn gives rise to manas, jnanendriyas, karmendriyas and pancabhuta.

Kapila the author of the Samkhya philosophy lived before Buddha (Ibid p. 251, 254). The Samkhya philosophy is pro-Vedic but atheistic. Here the poet connects this atheistic system with God: The poet says "O! Thirumal throughout the ages you remain in a high position so as to be pursued by the twenty-five principles of Samkhya philosophy.

Next comes a Carvaka thought. The fifth poem of Paripaadal, sung in praise of Murukan, gives a list of persons who went against the will of Murukan (V 73 77). Here we come across the only reference in Sangam literature which informs us about the existence of a group of persons who did not believe in rebirth. Who were they? Every system of philosophy in India have faith in rebirth except Carvakas. They are Indian materialists. According to Dr. Radhakrishnan "Germs of it are found in the hymns of the Rg-Veda". (Indian Philosophy I p. 277). Disbelievers of rebirth mentioned in Paripaadal may be the carvakas. (Puram 29:11-12; Thirumurukaarruppadai: 243). But there is another possibility of attributing it to the Christian Philosophy. St. Thomas stepped in Indian soil and that too in the ancient Cheranad in the dawn of the Christian era. (Enc. Britanica Vol. 21, p. 1062-3). His mortyrdom took place in Mylapore. From these points we can derive at a conclusion that he travelled from Malabar to Mylapore. During his mission the Tamilnadu people-atleast the learned scholars-must have had the opportunity of hearing his sermon. The impact of disbelief in rebirth found in Paripaadal

may be the outcome of his sermon. Sangam literature points out the trade links and the colonies of Yavanas. It is plain and natural to think that they must have brought not only the trade goods but also their thoughts. Just as Indian Vedic thought came by the land, thoughts of Yavanas came by the sea. These possibilities make us to apply either the Carvaka or the Christian philosophies to the above mentioned lines of Paripaadal. The violent attack as "fools" reminds us of the starting point of philosophical and religious disharmony in Tamil literature. The third and the fifth songs of Parip aadal are by the same author, Kaduvanllaveyinanar. His reference to Samkhya and Carvaka philosophies are discussed upto now.

Next we can see the influence of a Buddhist philosophic thought. The 131st poem of Kalithokai is in the words of lady's maid consoling the heroine that hero will come and marry her soon. To reveal out his kindness she uses an implied smile. Even the beautiful attracting flock of birds living in his littoral region are so kind that they do not kill anything for their prey. They only prey upon the fishes killed by the clash of waves (3 -34). Killing of animals for food is prohibited while eating their flesh is not restricted (Vide Vinaya Pitaka III, 172). Manimeekalai speaks of the slaughter of animals for food as a powerful sin and at the same time admits the eating of the flesh of animals provided that they grow old and die naturally (16: 116-117). Buddha himself took to pork eating in the later part of his life, when he was the guest of Chanthan the goldsmith. Sivajana Siddhiyar ascribes these doctrines to the Sautrantika school of Buddhism. Nallanthuvanaar attributes this human Buddhist philosophy to the action of the birds to portray the kindness of the hero. It is interesting to note that he has also sung in praise of Murukan in the eighth poem of Paripaadal. It must be mentioned here that Buddhism came to Tamilnad in the third century B. C. Moreover the names of Sangam poets Ilampothiyaar, Theratharan and Ciruventheriyaar, show the Buddhist influence.

"நற்றமிழ்க்கின் றுணை"

திருமதி, பா. சௌந்தரா
உடுமலைப்பேட்டை

சங்கம் மருவிய காலம் வரை தொல்காப்பியமே மேல்வரிச் சட்டமாக இருந்து வந்திருக்கின்றது. இடைக்காலத்தில் நன்னூல், வீரசோழியம், யாப்பருங்கலம், தண்டியலங்காரம் போன்றவை எழுந்தன. புதிதாக இலக்கணச் சொல்கள் தோன்றுவதற்கு, மொழி வளர்ச்சியே முக்கிய காரணமாக இருப்பதை மொழி வரலாறு காட்டுகின்றது இலக்கியம் கண்ட பின்னரே இலக்கணம் தோன்றுகிறது. தொல்காப்பியத்தினின்றும் மாறுபடும் சில நன்னூல் விதிகட்கு, ஞானசம்பந்தரது தேவாரப்பாக்களும் வழிவகுத்துள்ளமையை ஈண்டுக் காணலாம். வினையெச்சங்கட்கு முடிபு வேறுபாடு கூறும் நன்னூல் நூற்பாவிற்கு விளக்கம் கூறும் உரையாசிரியர் "வினையெச்சங்கள் நடந்து வந்தான் எனக் காரணப் பொருட்டாயும், நெல் விளைய மழை பெய்தது எனக் காரியப் பொருட்டாயும், உண்ணவந்தான் எனக் காரண காரியப் பொருட்டாயும் வருதலின்றி "வண் கமலம் முகங்காட்ட ...கருநெய்தல் கண் காட்டும்" எனக் காரண காரியத்தொடர் பின்றியும் வரும்— என, சம்பந்தர் தேவாரத்தொடரையே மேற்கோள் காட்டியுள்ளமை நோக்கற் பாலது (நன் நூ. 350).

முதல், சினை, அளவு, நிறை ஆகியவற்றின் அடியாக ஆகு பெயர் அமையும் என்பர் தொல்காப்பியர் (வேற். மய 31,33). நன்னூலார் இன்னும் விரித்து, பொருள் முதலாறு, அளவை, சொல், தானி, கருவி, காரியம், கருத்தன் எனப் பலவற்றைக் கூறுகின்றார் (290). பொருள் முதலாறுள் அடங்கிய தொழிலின்

அடியாகப் பிறக்கும் ஆகுபெயருக்கு உதாரணத்தைத் தேவாரத்தில் காண்கின்ரேம்.

தொண்டெலாம் துதிசெய்ய நின்ற தொழிலனே. (188-8)
தொண்டெலாம் மலர் தூவியேத்த (164-1)

ஆரும் வேற்றுமைக்கு 'அது' என்பதை மட்டுமே உருபாகத் தொல்காப்பியர் கூறுகின்ருர். நன்னூலாரே ஒருமைக்கு அதுவும் பன்மைக்கு அவ்வும் உருபாம் என்கின்ருர். பன்மைக்கு அகரம் பயின்று வந்துள்ளது சம்பந்தர் பாக்களில்:

ஞான சம்பந்தன சொல் (58-11)	தம தொல்வினை (213-5)
இறைவன சிரபுரம் (125-10)	தன்ன உரு (329-4)

தமிழ் வளர்த்த சான்ருேர்களில் தலைசிறந்து நிற்பவர் ஞான சம்பந்தர். தமிழ்ஞான சம்பந்தன் என்று அவரைத் தன்னைக் குறிப்பிட்டுக்கொள்கிருர். அவரிடம் சொற்கள் ஏவல் கேட்டு நின்றன எனலாம். தமிழ்ச் சமயங்கட்குப் புத்துயிர் நல்க, மொழியைக் கருவியாக் கையாண்ட அந்த வித்தகர், மொழிக்கும் ஒரு புதிய வடிவும் மெருகும் கூட்டினர். முத்தமிழுக்கும் நிலைக் களமாக உள்ள அவரது தெய்வீகப் பாக்களில் நூற்றுக்கணக் கான யாப்பமைதிகளையும் சந்த விகற்பங்களையும் மட்டுமின்றித் தமிழ் மொழியின் செழும் வளத்தினையும் நறுஞ்சுவையினையும் இனிது நுகரமுடிகின்றது. மொழியின் கட்டுக்கடங்கா வளர்ச்சிக் கூறுபாடுகள் அனைத்திற்கும் எண்ணற்ற எடுத்துக்காட்டுக்களை அவர் பாக்களில் பரக்கக் காணலாம்.

'போல' என்னும் பொருள்படும் உவம உருபிற்கே அ, அடு, அடுத்த, அடைந்த, அணித்தா, அணையும், அணை, அது, அமர், அமரும், அன்ன, ஆர், ஆர்ந்த, ஆரும், ஆல், ஆன், இட்ட, இயல், இயலும், இலங்கு, இன், இந்நிகர், இன்னோர், உவா, உற, உறு, எதிர், என்ன, என, ஏய்க்கும், ஒத்து, ஒத்தொளிர், கெழு, கொண்ட, செய், செய்த, சேர், தகு, தரு, தாங்கு, தாழ், திகழ், நிகர், நிலாவிய, நேர், படும், புரை, புல்கு, பொரு, போல், போல, மல்கு, மலி, மேவு, வண்ணம், வரும், வளர் என எண்ணற்ற சொற்களை ஆண்டுள்ளார். அவரது சொல் வளமும் ஆளுமையும்

வியக்கத் தக்கதாக உள்ளன. "போலும் என்ற சொல்லையே கண்டீர், அறிமின் என்ற பொருளிலும் ஆண்டுள்ளார். 'இவர் போலும்' என்ற தொடர் 'உண்டு' என்ற பொருளில் அமைக்கப் பட்டுள்ளது.

இவ்வாறே மூன்று, ஐந்து, ஏழாம் வேற்றுமை உருபுகளாகப் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ள சொற்கள் எண்ணில. மேற்கண்ட சொற்களிற் பல தொல்காப்பியர் கூருதவை. சங்க இலக்கியங் களில் காணுதவை. பிற்கால இலக்கண நூல்களிற்கூட முற்றும் காணப்படவில்லை.

'சொல்' என்னும் சொல் எஞ்சி நிற்றல் சொல்லெச்சம், சொல்லப்பட்ட கருத்து அகல உரைக்கு இடமளிப்பது இசை யெச்சம் என்பதுபடத்தான் தொல்காப்பியரும் நன்னூலாரும் கூறுகின்றனர். பல சொற்களோ ஒரு தொடரோ எஞ்சிவருதற்கு இருவருமே இலக்கணம் கூறவில்லை. ஆனல் ஒரு பதிகத்தின் ஈற்றடி "இறையுறை வாஞ்சிய மல்லதெப் போதுமென் னுள்ளமே" (267-5) என்று மட்டுமேயுள்ளது. இது இறையுறை வாஞ்சிய மல்லதுள்காதென துள்ளமே, அல்லது இறையுறை வாஞ்சிய முன்னுமெப் போதுமென்னுள்ளமே அல்லது இறையுறை வாஞ் சிய முள்ளதெப் போதுமென்னுள்ளமே என்னும் பொருள் தந்து பயனிலை எஞ்சி நிற்கின்றது.

திருவொளி காணிய பேதுறுகின்ற (39-9)
பலிதேரிய வந்து (1-4)

என்பன செய்யிய எனும் வாய்பாட்டில் அமைந்த வினையெச்சங் கள். இவற்றிற்கான இலக்கணத்தை நன்னூலில் காண்கிறோம். ஆனல் இன்னமுதுண்ணிய ஈசர் (43-4) என்ற பெயரெச்சம் புதுமையானது (ச. த. குறிப்புரை).

பல்வேறு சாரியைகள், இடைச்சொற்கள் ஆகியவைபற்றி, ஏறத்தாழ ஒத்தவகையில் தொல்காப்பியரும் நன்னூலாரும் கூறி யுள்ளார். அவை யனைத்திற்கும் புறம்பாகப் பல்வேறு துணைச் சொற்களைச் சம்பந்தர் சொற்களில் காண்கிறோம்.

அது:

அங்கையது ஏந்தி (18-5) அரவம்மது சுற்றி (41-3)

என 236 இடங்களில் 'அது' என்ற சொல் அமைந்துள்ளது. அது என்ற சொல் வேற்றுமை உருபாகப் பயன்படும் இடங்கள் 101 ஆகும். எயிலது அட்டது நீறு (202-7) ஆழலது ஓம்பும் (366-7) என்பன போன்று.

அவர்: (23 இடங்கள்)

அடியாரவர் ஏத்துற (261-4) உம்பரவர் கோன் (33-3)

அவர்கள்:

தொண்டரவர்கள் வந்து (329-9) ஏழையடியாரவர்கள் (329-1)

அவள்:

அரிவையவள் வெருவ (13-1)
நேரிழையாள் அவளோடும் (324-4)
மலையாளவள் பாகம் (158-3)
மலைமகளவளோடு மருவினர் (77-4)

அவன்,

அயனவனும் (14-5)
சிவனவன் உறைபதி (125-2)
படையன் அவனூர் (37-7)
விகிர்தன் அவன் விரும்பும் (329-2)

அவை: (28 இடங்கள்)

அரணம் அவை மாய (106-1)
அவலம் அவை மாற்றகில்லார் (254-10)

சொல்லவை கேட்டு (147-9), வாக்கவை கொள்ளேல் என்பன போன்றவை சவற்றுவைப் பொருளில் அமைந்துள்ளன.

இவை:

கலைகள் இவை வல்லார் (85-11)
பத்தும் இவை கற்று (69-11)

தங்கள்:

அடியவர் தங்களைக் கண்டால் (378-4)

எயிலது அட்டது (202-7), தவமது ஆகுமே (287-8), குழையது இலங்கிய (115-3), அமர்ந்து இணங்கி (38-7) என, பொது விதிகட்கு மாறாக, புணர்ச்சியின்றி நிற்பனவும் பல. ஈந்து+உவக்கும் என்பது ஈத்துவக்கும் என்னாது ஈந்துவக்கும் என்றே நிற்கின்றது (II-42-9).

போலி, மரூஉமொழி, விகாரம் இவைபற்றித் தொல்காப்பியத்தில் விரிந்த இலக்கணம் இல்லை. நன்னூலும் மகரஈற்று அஃறிணைப் பெயரில் னகரம் வருதலையும் அஐ என்பன சஞய முன் போலியாதலையுமே கூறுகின்றது. (நூ. 122, 123). ஆனால்

(அசைத்து) அசைச்சு	(325-11)
(அனைத்து) அனைச்சு	(325-11)
(அத்தர்) அச்சர்	(325-11)

ஒட்டம்தந்து → ஒட்டந்து (238-6)	(நத்தி) நச்சி (325-11)
மைந்தர் மைஞ்சர் (329-6)	(மைந்தன்) மஞ்சன் (38-4)
(மொய்த்து) மொச்சு (332-10)	(வைத்த) வச்ச (126-2)

என்பன போன்ற பல்வகை வடிவங்களைச் சம்பந்தர் ஆண்டுள்ளார்.

செய்யுள் விகாரங்களைப் பற்றிக் கூறும் நன்னூலார் "வரும் செய்யுள் வேண்டுழி" என்றது அரசார் (12-4), ஈடம் (253-2), நாதான் (30-5) என்பன போன்றவற்றை மனதிற்கொண்டே போலும். சம்பந்தர் ஒரு புதுமைக் கவிஞர். சமய, சமுதாயச் சீர்திருத்தவாதியாக மட்டுமின்றி மொழித்துறையிலும் அவர் புகுத்திய புதுமைகள் பல. அண்டர் (அண்டத்தில் இருப்பர்), ஆறர் (ஆறை, கங்கையை உடையவர்) இரத்தினால் = (இரந்தால்), இருவி=(இரப்பவன்), உண்பு=(உணவு), உதை செய்தான்= (உதைத்தான்), உறைவு செய்தான்=(உறைந்தான்), எழுவி= (பொருத்துதல்) என்னனவன்=(என்னுடையவன்), கனைவு= (வினவு), காண்பு (பார்வை), அசைவு செய்தான்=(அசைத்

தான்), என்பன போன்ற புதிய வடிவங்களையும் உறுவார்கள், ஆக்குமின்கள், கன்னிமார்கள், காணுமின்கள், கன்னிகள், போன்று விகுதிமேல் விகுதி அல்லது இரட்டைப் பன்மைகளை யும், ஓடுடைக் காவிரி, தொழுவு இலா நிசிசரர், கூவார் குயில்கள் என முதனிலைத்தொழிற் பெயரின் புதிய வடிவங்களையும்' 'ஆதியாய்க்கு' என முன்னிலைப் பெயரோடு வேற்றுமை உருபு இணைந்தும், எனக்கு எந்தை, செந்தமிழ்கள், அண்ணல்கள் காழிய மூதூர் (காழியாகிய மூதூர்), எனும் விந்தையான அமைப்புக்களையும், உள்ளத்தை முன்னிலைப் படுத்தி 'உள்ளத்தீரோ' என விளிக்கும் முறையையும், மற்றும் உரைகள் அது, உரை அவை, பத்தினதிண்டோள், பேய் அடையா என ஒருமைப் பன்மை விரவி வருவனவற்றையும், பறவையர், பன்றியர், அமையார் (மூங்கிலை) கல்லார், கொண்டலார், தென்றலார் போன்ற திணைபால் வழுவின விதிகளையும் எண்ணிலவாய்க் காண்கின்றோம். மற்றும் மனவினும் (மனத்தினும்) மனனினில் மனத்தினில் என்பன புதிய பிரயோகங்கள்.

சம்பந்தரின் யாழ்முரிப்பதிகம் ஆய்த எழுத்துப் பயின்று வரும் அரிய பாடல். திருத்தாளச்சதி, மொழி மாற்று, பல்பெயர்ப்பத்து போன்ற பதிகள் அவரது மொழி ஆளுமைக்கும் சொல் வளத்திற்கும் சான்றுவன. அவரது சித்திரக்கவிகளும் சந்தப்பாக்களுமே பிற்காலப் பாவினங்கட்கும் புதிய இலக்கண விதிகட்கு வித்தாக அமைந்தன எனலாம்.

சங்க இலக்கியங்களின்றும் வேறுபட்டு விளங்கும் பக்தி இலக்கியம் பிற்கால இலக்கண நூல்கட்கு நிலைக்களனுயிற்று என்பது ஓராற்றுல் ஆராயப்பட்டது.

தமிழ்நாட்டுச் சிறப்புத் தாவரங்களும், அவற்றின் சூழ்நிலைப் பாகுபாடும்

டாக்டர் கி. அரங்கசுவாமி அய்யங்கார்
அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம்

தமிழ்நாட்டில் அமைந்திருக்கின்ற தாவரச் சூழ்நிலை, இந்தியாவின் மற்ற பகுதிகளில் காணமுடியாத தனிச் சிறப்பு வாய்ந்தது. இதற்குக் காரணம், தமிழ்நாட்டின் வெப்ப, தட்ப, நீர்வள, நிலவளச் சூழ்நிலையேயாகும். சூழ்நிலையியற்கிணங்க, தமிழ்நாட்டைப் பின்வருமாறு வகைப்படுத்தலாம்.

1. தெற்கிலும் கிழக்கிலும் உள்ள சமவெளிகளையும் மேட்டு நிலங்களையுங் கொண்ட தக்கண பீடபூமி.

2. நீலகிரி, பழனி, ஏர்க்காடு முதலிய மலைப்பகுதிகளும், வடாற்காடு, செங்கல்பட்டு, தென்னாற்காடு, சேலம், திருச்சிராப்பள்ளி, மதுரை, திருநெல்வேலி மாவட்டங்களைச் சார்ந்த கிழக்குத் தொடர்ச்சி மலைப்பகுதிகளும் சேர்ந்த மலைநாடு.

3. சென்னையிலிருந்து குமரிவரை பரவியுள்ள வங்காள விரிகுடாவை ஒட்டிய கிழக்குக் கடற்கரை நிலம்.

இச்சூழ்நிலைப் பகுதிகளில் வளர்கின்ற முக்கியமான தாவர இனங்களை ஈண்டு விவரிப்போம்.

முதற்கண், சமவெளிகளிலும், சற்று மேடான நிலப்பகுதிகளிலும், ஆங்கு நிலவுகின்ற வெப்ப, தட்ப மழைப்பொழிவு நிலைகளுக்கேற்ற செடிகொடிகள் காணப்படுகின்றன. ஓரிதழ்த்

தாமரை (Indian Violet : *Ionidium suffruticosum* Ging); கீழாநெல்லி (Joundice Goose-berry : *Phyllanthus niruri* Linn.); அம்மான் பச்சரிசி (Tonic Milkweed : *Euphorbia hirta* Linn.) ; முசுமுசுக்கை (Indian Bryony : *Melothria maderaspatana* Cogn.); ஆடாதொடை (Vasaca plant : *Adhatoda vasica* Nees.); வல்லாரை (Indian Pennywort : *Centella asiatica* Urb.) ; முதலியன இவற்றுள் பலவற்றிற்குப் பக்குவம்செய்யப்படாத பச்சை நிலையிலேயே மருந்துகளாகப் பயன்படுகின்ற பெருமை உண்டு. ஓரிதழ்த் தாமரையுமு, அம்மான் பச்சரிசியும் உடலுக்கு ஊட்டந்தரக்கூடிய பொருள்களை ஏராளமாகப் பெற்றிருக்கின்றன. மஞ்சள்காமாலை என்னும் கொடிய தொத்துநோயைத் தீர்க்கவல்லது கீழாநெல்லி. புற்களிடை வளருகின்ற இந்தப் பூண்டை அதன் மிகச்சிறிய இலையடிக்காய்களைக் கொண்டு அறிய இயலும். முசுமுசுக்கையும், ஆடாதொடையும் காசநோய், மூச்சுக்குழலழற்சி முதலிய பல்வகை மூச்சுறுப்புக்களைச் சார்ந்த நோய்களைக் குணப்படுத்தும் ஆற்றல்பெற்றனவெனப் பண்டைய மருத்துவ நூல்கள் உறுதியாகக் கூறுகின்றன. பல்வகை நோய்க்கு ஒரே மருத்தாம் (panacca) வல்லாரையென்ற பூண்டு பெரும்பாலும் ஈரக்கசிவுள்ள நிலங்களில் வளர்கிறது. குருதியைத் தூய்மைப்படுத்தி உடற்றேற்றும் பண்பு இதற்குண்டு. மூளையை வலிமைப்படுத்தி ஆயுளையும் நீடிக்கவல்லது. மேலும், இது கொடிய நோயாகிற குட்டத்தையும், அதன் தொடக்கநிலையிலேயே போக்கக்கூடிய அருமருந்து என்பது பெரியோர் கருத்து. தற்கால உயிரியல் ரசாயன ஆராய்ச்சி முறையும் இக்கருத்தினை உறுதிப்படுத்தியுள்ளது.

இதுகாறும், சமவெளிகளில் வளர்கின்ற செடியினங்களைக் கண்டோம். இப்பொழுது சற்று மேடான நிலங்களில் எவ்வகைத் தாவர இனங்கள் வளர்கின்றனவென்பதைச் சிறிது கவனிப்போம். நெருங்கியமைந்த புதர்க்காடுகளும், மரங்களும், கொடிகளுமே இந்நிலங்களில் பெரும்பாலும் காணப்படுகின்றன. அழகிய நீலப் பூக்களைக்கொண்ட காயா அல்லது பூவைமரம் (Iron wood : *Memecylon edul* Roxb.); மஞ்சள் பூக்களையுடைய இருவாட்சி (Wild Champak : *Bauhinia tomentosa* Linn.); நறுமணம் வீசும் மகிழம் (Bakula Tree : *Mimusops elengi* Linn.) ; நாவல் (Indian Black Cherry : *Syzygium Jambolanum* DC.); வேங்கை (Kino

Tree: *Pterocarpus marsupium* Roxb.) முதலியன இங்கு வளர்கின்ற மரப்புதர் வகைகளாகும். தவிர, இம்மேட்டு நிலப் பரப்புகளுக்கு எழில்தருகின்ற பல கொடிவகைளும் உண்டு. அவை யாவன: மணமுள்ள முல்லை, மல்லிகை (Jasmines: *Jasminum species*); நேர்த்தியான மாதவி அல்லது குருக்கத்தி (Madhavi Creeper: *Hiptage madablata* Gaerntn.); ஊசித்தண்டுகளைக் கொண்ட தண்ணீர்விட்டான் கிழங்கு (*Asparagus racemoses* Linn.); ஆண் பெண் கோவை (Scarlet Gourd; *Coceinea Indica* W. & A.); தாகந்நீர்க்கும் நன்னாரி (Indian Sarsaparilla: *Hemidesmus indicus* Linn.); இலக்கியப் புகழ்வாய்ந்த காந்தள், தோன்றி அல்லது கலப்பைக்கிழங்குக்கொடி (Glory Lily: *Gloriosa superba* Linn.) முதலியன. நீரோடைகளின் கரையோரங்களில் மருதமரம் (Plain Myrobalan: *Terminatia arjuna* W. & A.); கடம்பமரம் அல்லது அடப்பை மரம் (Indian Oak: *Barringtonia acutaugula* Gaertin); புன்னை (Alexandran Laurel: *Calophyllum inophyllum* Linn.); முதலிய மரங்கள் வளர்வதைக் காணலாம்.

இப்பொழுது மேற்கூறப்பட்ட இரண்டாவது சூழ்நிலைப்பரப்பு வகையாகிய மலைநாட்டுநிலத்துக்குச் செல்வோம். மலையடிவாரங்களில் வளர்கின்ற செடிகளில் முக்கியமாக இருவகைகள் காணப்படும். மிகச் சதைப்பற்றுள்ள தண்டுகளையுடைய செடிகள் ஓர் வகை; மெல்லிய உலர்ந்த வளைவுகள், முண்டுகள், முட்கள் கொண்ட தண்டுகளையுடைய செடிகள் மற்றோர் வகை. கள்ளி, சப்பாத்தி (Milk Hedge: *Emphorbia antiquorum* Linn. *E. tirucalli* Linn.; Prickly Pear: *Opundia dillenii* Haw.) முதலிய செடிகள் முதல் வகையைச் சார்ந்தவை. இரண்டாவது வகையைச் சார்ந்த செடிகள் முட்களுள்ள புதர்களாகவும், படர்கின்ற கொடிகளாகவும் காணப்படும். உதாரணமாக, களா (Indian Current: *Carissa carandus* Linn.); முட்கள் நிறைந்ததும், 'வழிப்போக்கன் திகில்' என்ற கொடுமைப்பெயரால் அழைக்கப்படுவதுமான முட்கொன்றை (Traveller's Terror: *Tterolobium indicum* A. Rich.); இலந்தை (Jujuba Tree: *Zizyphus jujuba* Lam.); கழற்சிக்காய் (Banduc Plant: *Caesalpinia crista* Linn.); கொடிக்கள்ளி அல்லது சோமவேள்விக்கொடி (Soma Plant: *Sarcostemma brevistigma* W. & A.) முதலியன. மேலும் இதே மலையடிச்சாரலில் இரண்டு

மிக முக்கியமான செடிகளும் அங்குமிங்குமாக வளரக் காணலாம். அவையாவன, எட்டி (Nux-Vomica : *Strychnos nux-vomica* : Linn.) யும், தேற்ருன்கொட்டை (Clearing nut ; *Strychnos potatorum* Linn.) யும். இரண்டும் ஒரே தாவரக் குடும்பத்தையும் இனத்தையும் சார்ந்தவை. நெருங்கிய உடன்பிறவிகளெனவும் கூறலாம். ஆயினும் அவற்றுள் காணப்படும் முற்றிலும் எதிரான பண்பு வேறுபாடுகள் வியக்கத்தக்கவை. எட்டியின் விதை மட்டற்ற கசப்புத்தன்மை வாய்ந்தது. உயிரையே போக்கவல்ல கொடிய நச்சுமாகும். ஆனால், தேற்ருங்கொட்டையோவெனில் கசப்பின்மையுடன்கூட உடலைத் தேற்றக்கூடிய ஆற்றல்பெற்ற மூவா மருந்து !

நடுவுள அங்கி அகத்திய !

திரு. வை. இரத்தினசபாபதி
அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம்

சிவமோங்குந் தனிப்பெருநெறியை வகுத்துக்காட்டும் சாத்திர நூலெனக் கொள்ளப்பெறும் **திருமந்திரத்தில்** இரண்டாந் தந்திரத்தை, **அகத்தியம்** என்று தலைப்பிட்ட இரண்டு செய்யுட்களால் தொடங்குகின்றார் திருமூலர். அவற்றுள் முதற் செய்யுளின் மூன்றாம் வரியாக அமைந்ததே இத்தலைப்பு. செய்யுட்கள் இரண்டும் கீழே கொடுக்கப் பெற்றுள்ளன.

நடுவுநில் லாதிவ் வுலகஞ் சரிந்து
கெடுகின்ற தெம்பெருமா னென்ன ஈசன்
நடுவுள அங்கி அகத்திய! நீபோய்
முடுகிய வையத்து முன்னிரென் றானே. (334)

அங்கி உதயம் வளர்க்கும் அகத்தியன்
அங்கி உதயஞ்செய் மேல்பா லவனொடும்
அங்கி உதயஞ்செய் வடபால் தவமுனி
எங்கும் வளங்கொள் இலங்கொளி தானே, (323)

கீழே குறிப்பிடப்பெற்றுள்ள மூன்று செய்திகளை உள்ளத்தில் அமைத்துக்கொண்டு இத்தலைப்பைப் பற்றிய ஆய்வில் நுழைதல் வேண்டும்.

1. சமயவாதிகள் கூறும் சில பழங்கதைகளுக்குத் தத்துவ அடிப்படையில் உண்மைப்பொருள் காணவேண்டும் என்பதே திருமூலரின் தனி நெஞ்சம்.

2. மேலே காட்டப்பெற்றுள்ள இரண்டு செய்யுட்களுக்கு 'அகத்தியன்' என்ற தலைப்பு வழங்கப்பெறவில்லை. தலைப்பு **'அகத்தியம்'.**

3. திருமந்திரம் ஒரு சாத்திர நூல். திருமந்திரச் செய்யுளை மட்டுமே கொண்டு பார்க்கும்போது இவ்வுலகம் நடுவுநில்லாமல் கெடுகின்றது. அகத்தியர் அதற்காக அனுப்பப்பெறுகிறார் என்ற உண்மைகள் மட்டுமே கிடைக்கின்றன. பழங்கதையை நினைவு கூர்ந்தால் இவ்வுலகில் வடபால் தாழ்ந்து தென்பால் உயர்ந்து நடுவுநிலை பிறழ்கிறது என்ற கருத்துத் தோன்றுகிறது. வடக்கு, தெற்கு என்ற கருத்துக்குரிய ஆதாரம் திருமந்திரச் செய்யுளில் இல்லை .....

அகத்தியம் என்ற தலைப்பில் "இலங்கொளி" (334) என்ற சொல்லைப் பயனிலையாக அமைத்துக் காட்டியிருக்கிற தத்துவ நெறியை உணர்ந்தால்தான் ''அகத்தியம்'' என்ற தலைப்பின் உண்மை புலப்படும்.

திருமந்திர அமைப்பில் முதல் தந்திரம் பொதுவான அறங்களை எடுத்தியம்புகிறது. இரண்டாந்தந்திரம் யோகநெறியின் அடிப்படையைச் சிவனை முதலாக வைத்து உணர்த்துகிறது. பதிவலிமையை முதலாகக் கொண்டு படைப்பாதித் தொழில்களையெல்லாம் இயற்றுவதற்குரிய மூலசக்தியை இன்னது என எடுத்துக் காட்டி இறுதியதாக 'அதோமுக தரிசனம்' என்ற யோக நிலைப் பேற்றினை உணர்த்தி முத்தாய்ப்பு வைத்து, அந்நிலைப் பேறு அடைந்தவர்களை நிந்திக்கலாகாது என்பது போன்ற சில அறங்களை இறுதியிற் கூறி இரண்டாந் தந்திரத்தை முடிக்கிறார். இறைவனுடைய பேராற்றல் முழுவதும் ஒருவகை யோகத்தின் விளைவே என்பதையும் எடுத்துக்காட்டுகின்றார்.

'அகத்தியம்', 'பதிவலியில் வீரட்டம்' என்ற இரு தலைப்புகளும் அடுத்தடுத்து அமைந்தவை. இறைவன் எண் வகை வீரச் செயல்களைச் செய்தான் என்பதை விரித்துக் கூறுவது பதிவலியில் வீரட்டம். எண்வகை வீரச் செயல்களையும் ஒரு முகமாக நோக்கினால் ஒருண்மை புலப்படும்.

மூலத் துவாரத்து மூளும் ஒருவனை
மேலைத் துவாரத்து மேலுற நோக்கிமுற்
காலுற்றுக் காலனைக் காய்ந்து அங்கியோகமாய்
ஞானக்கடலூர் நலமாய் இருந்ததே,

என்றஇச் செய்யுளில் காலனைக் காய்ந்தமைக்குரிய கருவியாக அங்கியோகத்தை மேற்கொண்ட சிவன் காமனைக் காய்வதற்கும் அத்தகைய ஒருயோகத்தைமேற்கொண்டான். அவ்யோகத்தை அருந்தவயோகம் என்று குறிப்பிட்டாலும், அதுவும் இவ்வாறே அமைந்த அங்கியோகம் என்பதை உணரலாம்.

இருந்த மனத்தை இசைய இருத்திப்
பொருந்தி இலிங்க வழியது போக்கித்
திருந்திய காமன் செயலழித் தங்கண்
அருந்தவ யோகம் கொறுக்கை அமர்ந்ததே.

என்ற செய்யுளின் மூலம் அங்கியோகத்தின் விளக்கத்தையும் காணலாம்.

புறத்தே தீவளர்த்து, வேள்வி செய்து அதன் மூலமாகச் சில சக்திகளைப் பெறுவது பெரும்பாலும் இக்காலத்தே பூர்வ மீமாம்சகர் கூறும் நெறியை ஒத்தது. முத்தீக் கொளுவி முழங் கெரி வேள்வி செய்து அவியிட்டு அதன்மூலம் வந்த யானையை ஏவினர் தாருகவனத்து முனிகள். தக்கனும் அத்தகையதொரு புறத்தீயால் அமைந்த வேள்வி செய்தான். சிவன் அவைகளை அழித்தான். பல்வேறு வகைப்பட்ட சக்திகளைக் கருதித் தேவர் கள் தீயை வளர்க்க அதனுள் வளர்ந்தது கொலைத் தொழிலே யன்றி வேறன்று என்பதைத் திருமூலர் சுட்டிக் காட்டினர்.

இப்புறத்தீ வேள்விக்கு மாருக அகத்தீ வளர்த்துச் செய்யப் பெறும் யோக நெறிக்கு ‘அங்கி யோகம்’ என்பது பெயர். அருந்தவ யோகம் என்றும் சுட்டப் பெறுகிறது. இது அட்டாங்க யோகத்தினும் வேறுபட்டது. அட்டாங்க யோகத்தைத் திருமூலர் மூன்றுந் தந்திரத்திற் பேசுகிருர். புறத்தீயை வளர்த் துப் பெறுவனவாக உள்ள சக்திகள் ஆணவத்தை உண்டாக்கு வன. புறத்தீ வேள்வியாற் பெருகும் சக்திகளையும் அழிக்கும் பேராற்றல் உடையனவே அகத்தீ வளர்ப்பு யோகத்தாற் பெறும்

சக்திகள். இறைவன் செய்யும் அாப்பநுஞ் செயல்கள் படைப் பாதித் தொழில்கள் முதலியன எல்லாம் அகத்தீ வளர்ப்பு நெறி. அகத்தே வளர்க்கும் தீயை உள்ளிட்ட யோகமானது அருள் ஒளியாக விளங்கி, யோகஞ் செய்தவனைக் காப்பது மட்டுமன்றி உலகையுங் காக்கும் வன்மையுடையதாக அமைகிறது.

அகத்தியம் என்பது "எங்கும் வளங்கொள் இலங்கொளி தானே" என முடிப்புக் கூறிக் காட்டினுர் திருமூலர்.

எனவே அகத்தீ நெறி—அங்கியோகம். அந்நெறியையுடைய பெருமகனே அகத்தீயன். அச்சொல் மருவி 'அகத்தியன்' என்ருயிற்று. இதற்கு மாருன நிலையில் புறத்தே வெளிப்படையாகப் புலப்படுமாறு தீ வளர்த்து வேள்விசெய்யும் நெறி புலத்தீ நெறி; புலத்தீநெறி என்பது மருவிப் புலத்தியநெறி என்ருயிற்று. அதில் வல்லவன் புலத்தியன். இவ்வாறு புலப்படும் வகையில் வெளியில் அதாவது தன் உடலுக்கு அப்பால் தீவளர்த்துப் பெறும் நெறியில் வல்லவர்களாய் வாழ்ந்த முனிவர்களை அவர்களின் நெறியை அடிப்படையாகக் கொண்டு 'அக்னி' என்ற சொல்லை இறுதியிற் சேர்த்து ஜமதக்னி, திரணதூமாக்னி என்று கூறும் வழக்கம் இருந்தது எனக் கொள்ளினும் அமையும். இப்புலத்தீ மரபில் வாராது, அதற்கு மாறுபட்ட அகத்தீயோக நெறியில் வந்தவன் அகத்தியன் ஆதலின் "நடுவுள அங்கி அகத்திய" என்று குறிப்பிட்டார் திருமூலர்.

"இருந்தமனத்தை இசைய நிறுத்துதல்" (332) என்பதே நடுவுநிற்றல். அவ்வாறின்றி உலகமக்கள் புறவேள்வி செய்து, சில சாதாரண சக்திகளைப் பெற்றுச்சில நாட்கள் வாழ்ந்து மடியவே எண்ணுகின்றனர் என்ற கருத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு நடுவு நில்லாது உலகம் சரிந்து கெடுகின்றது என்று கூறினுர். அகத்திய நெறி இவ்வுலகில் மீண்டும் எழுச்சியுறுத்தப் பெற்றது என்பதே முதற் செய்யுளின் திரண்ட கருத்தாகும்.

புறத்தே தீ வளர்த்து வேள்விசெய்து பல்வகைச் சக்திகளைப் பெற்றவர்களெல்லாம் அகத்தீ யோகத்தில் வல்லவனுன அகத்தியனிடம் தோற்ருேடினர். என்ற வரலாறுகளையெல்லாம் இவ்வடிப் படையில் நோக்கி உண்மை தெரியவேண்டும். இவ்வகத்திய

நெறி பல்வகை ஆற்றல்களை விளைவிப்பதோடன்றிப் பேரின்பத்தையும் முடித்துக் கொடுக்க வல்லது என்பதை 'அதோ முக தெரிசனம்' என்ற பகுதியில் திருமூலர் அமைத்துக்காட்டினர்.

'அகத்தியம்' என்ற தலைப்பில் அமைந்த இரண்டாவது செய்யுளில் அங்கியோகம் ஒன்றேயாயினும் இறைவன் மேற்கொள்வதற்கும் உயிர்கள் மேற்கொள்வதற்கும் வேறுபாடு உண்டு என்பதை விளக்குகிருர். இறைவன் இவ்வங்கி யோகத்துக்கு மூலமாகிய அங்கி உடலில் தாபித்த மூலகாரணனுகவும், அதைச் செய்து காட்டும் தவமுனிவனுகவும் விளங்குகிருன்.

''அங்கி உதயம்செய் மேல் பாலவனெடும்
அங்கி உதயம்செய் வடபால் தவமுனி''

என்ற இரண்டு வரிகளும் இறைவனின் இருவேறு நிலைகளைக் குறித்தன. அனைத்துச் சக்திகளுக்கும் மேற்பட்டவனுக, ஆனல் அனைத்துச் சக்திகளுக்கும் மூலகாரணனுக இருக்கும் நிலை அவனுடைய மேல்பாலவனும் நிலை. அவனே வடபால் திருக்கயிலையில் எழுந்தருளித் தவமுனியாய்ச் செய்து காட்டுகின்ருன். இவ்விரு நிலைகளில் இறைவன் அங்கியை உதயம் செய்கிருன். தோற்றம் பெறச் செய்கிருன். ஆனல் அகத்தியனே அவ்வங்கியை மேலும் மேலும் வளர்க்கும் நிலையைச் செய்கிருன். முன்னது பதிவலிமை. பின்னது உயிர்கள் உய்திபெறும் பொருட்டு மேற்கொள்ளும் நிலையில் பசுவலிமை. இறைவன் பதிவலிமையாற் பற்பல செயல்கள் செய்து வீரட்டங்கள் படைப்பாதிகள் போன்ற தொழில்களைச் செய்து உலகைப் புரக்கிருன். ஆனல் அகத்தியனே அவ்வகத்தீ முறையால் அவ்வங்கியை வளர்த்து வளர்த்து உலகை வாழ்விப்பவனுக அமைகிருன். இவ்வளவே இவ்விருவருக்கும் உள்ள வேறுபாடு.

அகத்தீ நெறியால் வளர்க்கப்பெறும் அருளொளியே உலகை விளக்கமுறச் செய்து வாழ்விப்பது என்பதை இரண்டாவது செய்யுளாற் சுட்டினர் திருமூலர். இத்தகைய அகத்தீ நெறியே இலிங்கநெறி. அதுவே தமிழர்தம் பெருநெறியாக இருந்தது என்பதைச் சங்கச் செய்யுட்களாலும் பிற வரலாற்றுண்மைகளாலும் நிறுவலாமாயினும் அதற்கு ஈது இடமன்று.

ஆண்டாள் பாடல்களில் இயற்கை

திருமதி தரணி பாஸ்கர்
பூ. சா. கோ. அர. கிருட்டினம்மாள் மகளிர் கல்லூரி
கோவை

மக்கள் வாழ்வு இயற்கையோடு இயைந்தது. ஆடிவரும் தென்றலிலும், பாடிவரும் அருவியிலும், மணமிகு மலர்களிலும், கணந்தோறும் புதிய புதிய கோலங்காட்டும் வானத்தின் வண்ணத்திலும் ஈடுபடாத மனித மனம் இல்லை. ஆழ்வார்களுள் சிறப்பிடம் பெறத்தக்கவர் ஆண்டாள். இவர் பிற ஆழ்வார்களின் பக்திநெறியினின்று சிறிது வேறுபட்டு இறைவனை வழிபட்டு அவரோடு கலந்தவர். இறைவன்மீது அவர் கொண்ட ஆழ்ந்த காதலை அவர் பாடல்கள் உணர்த்துகின்றன. அவர் பாடல்களில் இயற்கை சிறந்த இடத்தைப் பெறுகிறது.

மார்கழி மாத விடியற்காலக் காட்சியைச் சொல்லோவியங்களாகத் திருப்பாவைப் பாடல்கள் காட்டுகின்றன. கண்ணனிடம் ஈடுபாடுகொண்ட ஆயர்கள் வாழும் முல்லை நிலப்பதியில் கீழ்வானம் வெள்ளென (திரு. 8) வெளுக்கிறது. பொழுது சிற்றஞ் சிறு காலை. (தி 28) மார்கழி மாதமாதலின் பனித்தலை (திரு 12) விழ்கிறது. எருமைகளைச் சிறுவீடு மேய்வான் வேண்டி ஆயர்கள் ஓட்டிச் செல்கின்றனர். (திரு 8). கீசுகீசு என்று எங்கும ஆனைச் சாத்தன் ஒலிக்க (திரு. 7) கோழிகள் (திரு. 18) கூவுகின்றன. புழக்கடைத் தோட்டத்து வாவியுள் செங்கழுநீர் வாய்நெகிழ்ந்து ஆம்பல் வாய் கூம்புகின்றன. (திரு. 13) மாதவிப் பந்தர்மேல் பல்கால் குயிலினங்கள் கூவுகின்றன. (திரு. 18). பறவைகள் பலவாறு ஒலிக்கின்றன (திரு. 6, 13). புள்ளரையன் கோயிலில் வெள்ளை விளிசங்கின் பேரரவம் (திரு. 6) கேட்கிறது. காசும்

பிறப்பும் கலகலப்பக் கைபேர்த்து வாச நறுங்குழலாய்ச்சியர் மத்தினல் ஓசைப்படுத்தும் தயிரரவம் ஒருபுறம் கேட்கிறது. (திரு. 7) இங்ஙனம் அழகியதொரு காலையை ஆண்டாள் நமக்குக் காட்டுகிருர்.

இயற்கை நிகழ்ச்சிகளை நுணுகிப் பார்த்து ஏற்புடைய அழகிய சொற்களால் அவற்றைப் பாட்டாக வடிக்கும் திறத்தை அவர் பாடல்களில் காணலாம். மேகம் ஆழியுள் புகுந்து, நீரை முகந்து, கறுத்து, மின்னி, அதிர்ந்து மழையாகப் பெய்கிறது என மழை பொழியும் நிகழ்ச்சியை முறையாக "ஆழிமழைக் கண்ணு" (திரு. 4) என்ற பாடலால் உணர்த்துகிருர். திங்கள் மும்மாரி பெய்வதால் வயல்பகுதிகளில் செந்நெல்லூடே கயலுகள, பூங்குவளைப்போதில் பொறிவண்டு கண்படுக்கும் என மழை பெய்வதால் ஏற்படும் பயனையும் (திரு. 3) இயம்புகிருர். கனைத்திளங் கற்றெருமை தன் கன்றினை நினைத்து, இரக்கமுற்றுப் பால் சொரியும் முல்லை வளத்தையும் நயம்படக் காட்டுகிருர். (திரு. 12) மலைமுழைஞ்சில் உறங்கிய சிங்கம் விழித்து வெளிவரும் செயலைக் குறிக்கிருர் (திரு. 23). வில்லிபுத்தூரும் திருமாலிஞ்சோலையும் இயற்கை நலஞ்சூழ் பகுதிகளாம்.

'மென்னடை அன்னம் பரந்து விளையாடும் வில்லிபுத்தூர்'
—நா. தி. 46

சந்தொடு காரகிலும் சுமந்து தடங்கள் பொருது
வந்திழியும் சிலம்பாறுடை மாலிருஞ் சோலை. —நா. தி. 84

கள்ளவிழ் சண்பக மலர் கோதிக் களித்திசை பாடும் குயில்களையும் (நா. தி. 43), நடமாடித் தோகை விரிக்கின்ற மாமயில்களையும் (நா. தி. 100) காலை எழுந்திருந்து பாடும் கரிய குருவிக்கணங்களையும் (நா. தி. 91). பாடுகிருள். நீர்நிலைகளில் காலைச் கதுவிடுகின்ற கயலொடு வாளையும் தாமரை மலர்களும் நிறைந்து காணப்படுகின்றன. (நா. தி. 25, 26). சோலைகளில் தவளநகை காட்டும் முல்லையும் (நா. தி. 85) கார்க்கோடல் பூக்களும் (நா. தி. 94), காயா, கருவிளை மலர்களும் மலர்ந்து அவர்தம் பாடல்களையும் அழகுபடுத்துகின்றன.

இயற்கை ஓவியங்கள் பல உவமை அணிகளில் நலம் பெறு வதையும் இவள் பாடல்களில் காணலாம். கண்ணனின் கண்கள் தாமரை மலர்போன்றன (நா. தி. 14), திருவடிகள் பொற்றாமரை போன்றன (திரு. 29) என்றும், கடல், பைங்கிளி, கருவுடை முகில், கருவிளை, காயா வண்ணன் கண்ணன் (நா. தி. 9, 50, 6) என்றும் பாடி மகிழ்கிறார். தம்மை மானிடவர்க்கென்று மணம் பேசின் அந்நிலை வானிடை வாழுமவ் வானவர்க்கு மறையவர் வேள்வியில் வகுத்த அவி, கானிடைத் திரிவதோர் நரிபுகுந்து கடப்பதும், மோப்பதும் செய்வ தொப்பதென (நா. தி. 5) உறுதியாகக் கூறிவிடுகிறார்.

கார்மேனிச் செங்கண் கதிர்மதியம் போல் முகத்தான் (திரு. 1) ஆழி மழைக் கண்ணா (திரு. 4) பூவைப் பூவண்ணா (திரு. 23) எனவரும் அடிகளிலும் கண்ணனின் கவின் காணலாம். ஆண்டாளுக்கு இறைவன் மீது இருந்த காதலால் இயற்கைப் பொருட்களிலெல்லாம் கண்ணனைக் காண்கிறார். காண்பன அனைத்தும் அவன் வடிவாக, கேட்பன அவனை நினைவூட்டுவனவாய் அமைகின்றன (நா. தி. 86, 91).

மாலவனை நினைவூட்டுவதால் இயற்கை தன் துன்பம் குறையத் துணைபுரியும் என ஆண்டாள் நம்புகிறார். இயற்கை மனித உயிர்க்காக இரங்குதல் போல அமையும் குறிப்பு அகப் பொருளில் காமம்மிக்க கழிபடர் கிளவியில் காணலாம். இக் குறிப்பு ஆங்கில இலக்கியத்திலும் உண்டு. எலிசபேத் காலத்தின் முற்பகுதியில் வாழ்ந்த சர் தாமஸ் வியட் (Sir Thomas wyatt) என்ற கவிஞர் கைக்கிளைக் காதலுக்கு ஏற்ப இயற்கை அரங்கினைப் பயன்படுத்துவதை இங்கே நினைவு கூரலாம். இந்த மன நிலையில், குயிலிடம் வேண்டுகிறார் ஆண்டாள்:

போதலர் காவில் புதுமணம் நாறப்
பொறிவண்டின் காமரங்கேட்டு—உன்
காதலி யோடுடன் வாழ்குயிலே—என்
கருமாணிக் கம்வரக் கூவாய். —நா. தி. 44

இயற்கைப் பொருட்களையெல்லாம் தம்மீது கருணை காட்டுமாறு வேண்டுகிறார் (நா. தி. 88). மேகத்தையும் கடலையும் கண்ணனிடம் தூதுரைத்து வருமாறு வேண்டுகிறார் (நா. தி. 79, 102).

இறைவனைக் காணவேண்டும் என வாடிய உள்ளத்திற்கு இறுதியில் இறைவன் காட்சியளித்துவிடுவான். பிற பொருட்களின் வாயிலாகத் தன்னை வெளிப்படுத்திய இறைவன் வேண்டுவார் வேண்டிய வடிவில் தோன்றி அருள்புரிகின்றான். இந்தக் குறிப்பினை,

பட்டி மேய்ந்தோர் காரேறு பலதே வற்கோர் கீழ்க்கன்றாய்
இட்ட றிட்டி விளையாடி இங்கே போதக் கண்டீரே?
இட்டமான பசுக்களை இனிது மறித்து நீரூட்டி
விட்டுக் கொண்டு விளையாட பிருந்தா வனத்தே
கண்டோமே.

எனவரும் பாடலால் அறியலாம்.